
INDIA.

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

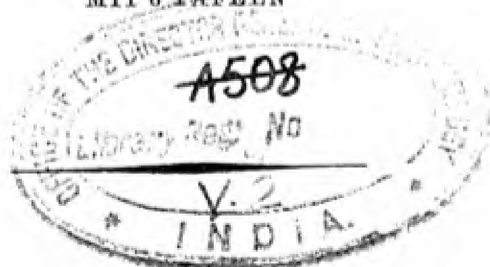
HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

NEUE SERIE · ZWEITER BAND

MIT 6 TAFELN



LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1912

INHALT.

Erste Abteilung: Texte und Übersetzungen.

Zweite Abteilung: Aufsätze.

Dritte Abteilung:



ΠΑΝΤΑΔΕΤΑΠΑΡ
ΗΓΓΕΛΜΕΝΑΤΟΙC
ΠΕΡΙΤΟΝΠΕΤΡΟΝ
CΥΝΤΟΜΩC
ΕΞΗΓΓΕΙΛΑΝ
ΜΕΤΑΔΕΤΑΥΤΑ
ΚΑΙΑΥΤΟCΟ
ΙCΕΦΑΝΗΑΠΑ
ΝΑΤΟΛΗCΚΑΙ
ΑΧΡΙΔΥCΕΩC
ΕΞΑΠΕCΤΕΙΛΕ
ΔΙΑΥΤΩΝΤΟ
ΙΕΡΟΝΚΑΙΑΦΘΑΡ
ΤΟΝΚΗΡΥΓΜΑ
ΤΗCΑΙΩΝΙΟΥ
CΩΤΗΡΙΑC
ΑΜΗΝ

Codex graeco-saïd. Freiburg i. Br. Fol. 3r°A natürl. Größe.

Codex graeco-saïd. Freiburg i. Br. Fol. 4 v° B. natürl. Größe.

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Neue griechisch-saïdische Evangelienfragmente.

Veröffentlicht von

Professor Dr. Joseph Michael Heer.

Die Universitätsbibliothek zu Freiburg im Breisgau, die durch die Munifizenz der Freiburger Akademischen Gesellschaft nun ebenfalls dem deutschen Papyruskartell angeschlossen ist, erhielt im Jahre 1911 als erste Gabe neben einer Reihe wertvoller Papyri fünf zusammengehörende Pergamentblätter mit Abschnitten aus den Evangelien nach Lukas und Markus griechisch und jeweils nachfolgend saïdisch in schöner, großer Unzialschrift von anscheinend hohem Alter.* Es sind Auferstehungsperikopen, denen durch die liturgischen Überschriften der Platz in der Osterwoche angewiesen ist. Der griechische Text ergibt Lk. 24, 3—12; Mk. 16, 2—20; Lk. 24, 36; der saïdische Lk. 24, 1—12; Mk. 16, 2—20: beide Texte mit dem sogenannten kurzen und außerdem dem langen Markusschluß nach Vers 16, 8, so zwar, daß beide Schlüsse als Varianten gekennzeichnet sind. Über die nähere Provenienz wurde bis jetzt nichts mitgeteilt. Die Massenfunde im Weißen Kloster bei Akhmîm vor 30 Jahren, nach der Schätzung von Crum an die 9000 Blätter, zum großen Teil auf die alte Schreiberschule zu Toutôn (ⲧⲟⲩⲧⲱⲛ) zurückgehend, die bis ins X. Jahrhundert blühte, lassen an dieselbe Heimat denken, zumal sich paläographisch und textkritisch engst verwandte Stücke darunter finden.[1]

---

* Ich danke den Herren Oberbibliothekar Geh. Hofrat Prof. Dr. Steup und dem Vorsteher der Hss.-Abteilung Prof. Dr. Pfaff für die Liebenswürdigkeit, mit der sie mir das Fragment zur Verfügung gestellt haben. Geh. Rat Prof. Dr. Lenel, in dessen Hand die Korrespondenz mit dem Papyruskartell liegt, hatte die Güte, mir gewünschte Aufschlüsse zu erteilen. Herrn C. Ch. Bernoulli, Eb. Nestle, H. Omont, E. Pistelli, E. O. Winstedt danke ich für Ihre liebenswürdigen Mitteilungen, Herrn W. E. Crum, H. Goussen, A. Baumstark für ihre liturgiegeschichtlichen Anregungen, ersterem auch für sein paläographisches Gutachten.

[1] M. E. Amélineau, *Notice des Mss. Coptes de la Bibliothèque Nationale renfermant des Textes bilingues du Nouveau Testament.* Notices et Extraits etc. 34, 2 Paris 1895, 365. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Mss. in the British Museum,* London 1905 pag. X.

Die neuen Fragmente, durch welche nun gleich ein Jahr nach Erscheinen der so lange erwarteten verdienstlichen Ausgabe der saïdischen Evangelien von Horner[1] das dort noch immer fragmentarische Schlußkapitel des Markus endlich vollständig wird, ist in beiden Sprachen, der griechischen und saïdischen, wertvoll genug, um eine paläographisch getreue Ausgabe zu rechtfertigen. In der vorausgeschickten Einleitung, deren Hauptzweck die möglichst genaue Beschreibung ist, sollen zugleich für die schwierigen und bei dem gegenwärtigen Stand kaum zu entscheidenden paläographischen Probleme wenigstens die mir erkennbaren „realen" Motive herausgehoben werden. Die sprach- und übersetzungsgeschichtlichen Fragen, für die nur gelegentliche Hinweise gegeben werden, gehören ohnedies in einen größeren Zusammenhang. Ebenso die bibelkritische Seite, über die ich nur orientierend handle. Die liturgiegeschichtliche Bedeutung des Fundes, der als Bruchstück eines altertümlichen „Katameros" der Osterwoche sein eigenes Interesse hat, kann mangels der nötigsten Vorarbeiten ebenfalls nur mehr angedeutet werden. Vielleicht nimmt ein anderer Forscher die Anregung auf, auch auf dem Gebiet der koptischen Liturgie endlich einmal ein zwar weit zerstreutes, aber durch seine Altertümlichkeit für die allgemeine Geschichte der liturgischen Lesung hochbedeutsames Material zusammenzufassen.[2]

1. Die fünf Blätter gehörten zu einem Kodex im Maße von 35×28 cm mit einem Schriftraum von 25,5×18,5 cm in zwei Kolumnen von je 8 cm Breite und 2,5 cm Zwischenraum, die Spalte zu 28 Zeilen, die auf die sorgfältig eingeritzte Liniatur gestellt sind, die Zeile durchschnittlich 8—12 Buchstaben umfassend.[3] Wie sich aus dem lückenlos fortschreitenden Text ergibt, fügen sich die Blätter unmittelbar zusammen; Blatt 2 und 5 hängen noch aneinander und bildeten das innerste Doppelblatt einer Lage. Das vorhergehende Blatt 1 hing mit Blatt 4 zusammen, während das Zwillingsblatt zu fol. 5 fehlt. Paginierung wie in andern koptischen und griechischen Hss. ist nicht vor-

[1] *The Coptic Version of the New Testament in the southern dialect otherwise called sahidic and thebaic (by* G. Horner), Oxford 1911.

[2] Ich brauche nur auf das vorbildliche *Festbrevier und Kirchenjahr der Syrischen Jakobiten* von A. Baumstark hinzuweisen (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums von* Drerup-Grimme-Kirsch III, 3—5, Paderborn 1910). Leider ist ja noch immer nicht erfüllt, was einer der besten schon vor 30 Jahren als notwendig bezeichnete: „Der liturgiker muß wünschen, einen überblick über das gesamte liturgische Material der koptischen Kirche zu erhalten, da nur aus den vollständigen Akten ein einblick in die leitenden Gedanken dieser liturgie gewonnen werden kann." So P. de Lagarde, *Die koptischen handschriften der goettinger bibliothek.* Abhandlungen der hist.-phil. Classe der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXIV, 1 1879 = Orientalia I, 62.

[3] Über die Technik der Liniatur unten pag. 5 Note 2.

handen; auch fehlen Seitenüberschriften durchaus, so daß der ganze große Rand leer ist. Die Blätter, jetzt zwischen Glas gelegt, sind von weißem und, wie mir Prof. Pfaff versichert, von nicht zu dünnem Pergament, das aber die Schrift der Rückseite deutlich durchscheinen läßt. Die Membrane ist teilweise vergilbt, an einigen Stellen auch vermutlich von vorübergehender Nässe oder feuchtem Erdsand etwas violett verfärbt, im übrigen aber gut erhalten, abgesehen von den zerfressenen Stellen, an denen das Pergament mit einigen Buchstaben vernichtet ist. Die Tinte ist kräftig braun und frisch, die Schrift gut und, soweit sie nicht mechanisch beschädigt ist, sicher zu lesen.[1] Sie ist von regelmäßiger Schönheit und von solcher Sorgfalt, daß nur an einer Stelle im griechischen Text fol. 1r°A Zeile 3 ein Itazismus durch übergeschriebenes ε korrigiert ist. An der einzigen Stelle Lk. 24, 10 (Zeile 68) ist vielleicht über H (vor ΜΑΓΔ.) ein Strich ausradiert. Mk. 16, 3, am Schluß der Zeile 13, steht im koptischen Text ⲡⲱ statt ⲡⲱⲱⲉ, die einzige „haplographische Flüchtigkeit", veranlaßt durch das in der nächsten Zeile folgende ⲛⲁⲛ.

Die Orthographie ist in beiden Sprachen von überraschender Reinheit; ich konnte nur Mk. 16, 17 (Z. 168) γλωσαις notieren, wenn anders nicht auch dies beabsichtigte oder übliche Vereinfachung der Doppelkonsonanz ist.[2] Mk. 16, 19 (Zeile 186) ανελημφθη ist auch sonst gebräuchlich, sei aber hier wegen der ägyptischen Lokalisierung angeführt.[3] Jota adscriptum steht nie, N Ephelkystikon immer. Der griechische Text ist fast völlig frei von Itazismen; nur Mk. 16, 5 (Zeile 25) steht einmal ῐδον für ειδον. Aus der koptischen Abteilung sei Lk. 24, 11 (Zeile 77) ⲛ̄ⲛⲓϩⲱⲃ für ⲛ̄ⲛⲉⲓϩⲱⲃ erwähnt, was für die Aussprache lehrreich ist. Akzente fehlen dem griechischen Text; nur Lk. 24, 5 (Zeile 35) ist über κλινουσω̄ν ein Strich. Der Apostroph erscheint zweimal Lk. 24, 6 (Zeile 41) ουχ' εστιν und ib. (Zeile 42) αλλ', ähnlich dem koptischen Wortschluß. Der Spiritus asper tritt zweimal auf, wie in dem alten gleichfalls griechisch-saïdischen *Cod. Borg. 109* in Form eines aufwärts gekrümmten Häckchens: Mk. 16, 6 (Zeile 43) ὄπου und ib. (Zeile 76: Tafel I Z. 10) ὄ ΙΣ̄; dagegen Mk. 16, 18 (Z. 171) ἀρουσιν (was auch fehlerhaft wäre), ist nicht sicher; Mk. 16, 15 (Zeile 149) ist

---

[1] Auf Fol. 2v° u. 4v° hat sich die frische Schrift der anliegenden Seiten Fol. 3r° bzw. 5r° abgedruckt, am deutlichsten die unterste Zeile von 3r° A unterhalb der Kolumne 2v° B: ein Beweis, daß von Seite zu Seite weitergeschrieben wurde.

[2] Über dieses Gesetz vgl. E. Mayser, *Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemaerzeit,* Leipzig 1906, 214 sq. (für Vereinfachung von Doppelsigma Fälle wie πρασεις, βασιλισης, τεσαρες u. a. m.).

[3] Vgl. z. B. ἀπροσωπολημπτως Barn 4, 12 (cod. ℵ), einem ebenfalls mit Grund nach Ägypten zu verweisenden Dokument. Vgl. Heer, *Die Versio latina des Barnabasbriefes etc.* Freiburg 1908, Text und krit. Apparat pag. 35, zu Zeile 11.

bei ἅπαντα nicht deutlich, ob zwei Punkte oder ein Punkt mit folgendem Häckchen steht. Ob Lk. 24, 38 (Zeile 3) über αὐτον ein Spiritus lenis in Form eines nach unten offenen Ringleins steht, ist nicht ganz deutlich.[1] Ï und Ÿ erhalten bei Wortanfängen zwei Punkte: Lauter Dinge, die ebenso wie die noch zu besprechenden Kürzungen auch in dem datierten Berliner Osterfestbrief *saec. VIII in.* entgegentreten.[2] Die Zeichen des saïdischen Textes sind auf den Tafeln zu ersehen und im Druck so genau als möglich wiedergegeben. Der Strich für das Hilfs-e ist ziemlich geradlinig, bisweilen auch leicht geschwungen, über Ⲣ̂ steht immer ein Böglein, was eine spezielle Färbung der Aussprache vermuten läßt.[3] Mit einem ähnlichen Häkchen sind häufig die Wortschlüsse angedeutet.[4] Es ist bemerkenswert, daß ï gewöhnlich nur an Wortanfängen und in Formen wie ⲛⲁï mit zwei Überpunkten geschrieben wird. Gekürzt sind in beiden Texten nur die bekannten Nomina Sacra ⲑ̄ⲥ̄, ⲕ̄ⲥ̄, ⲓ̄ⲥ̄, ⲭ̄ⲥ̄, ⲁ̄ⲛ̄ⲟ̄ⲥ̄, ⲟ̄ⲩ̄ⲛ̄ⲟ̄ⲥ̄, ⲥ̄ⲧ̄ⲣ̄ⲟ̄ⲥ̄ (bei letzterem ist ⲧ mit ⲣ an einem Balken monogrammatisch contigniert). Der Grund ist offenbar, weil sich so das **„Signum Crucis"** ergibt.[5] In den Uberschriften ist auch ευαγγ(ελιον) und Μαρκ(ος) abgekürzt; und in beiden Texten für Schluß-N, aber nur am Ende der Zeile, ein frei hinausragender Kürzungsstrich gesetzt nach Art der ältesten grie-

---

[1] Der bilingue Codex Borgia copt. 109 (Zoega LXV) zeigt dieselbe Form des Spiritus asper regelmäßig über ὅ, ὅπου, ὅτι, οὗ, auch ἥ, sogar καθὼς u. dgl. Vgl. Franchi de' Cavalieri et Lietzmann, *Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum*, Bonnae 1910, Tafel Nr. 3. Der Cod. Borg. hat ebenfalls zwei Kolumnen, 24,6—25,2 cm hoch mit 30 Zeilen von 9—14 Buchstaben.

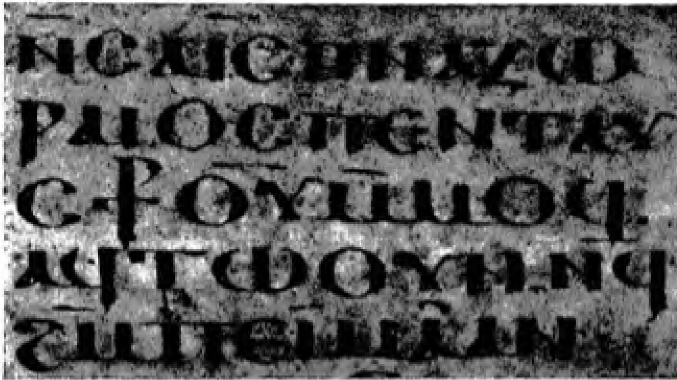
[2] Osterfestbrief anni 713, 719 oder 724 des alexandrinischen Patriarchen Alexander II (704—729) *Pap. Berol. P. 10677.* Abgebildet bei W. Schubert, *Papyri Graecae Berolinenses* (*Tabulae in usum scholarum ed.* Lietzmann 2), Bonnae 1911 tab. 50. Vgl. pag. XXXIII: „supra ι et υ saepe bina puncta ¨ aut curva ⁀. Spiritus asper nonnumquam invenitur, circumflexus, apostrophus (αλλ'), puncta passim, neque desunt commata. Compendia: linea pro N finali etc."

[3] Vgl. das Beispiel auf Tafel II unten links äußerste Ecke. — Kollege Kieckers, dem die Vermutung begründet erscheint, denkt an eine vollere Aussprache des Murmelvokals ə vor ⲣ̂, etwa ę.

[4] In griechischen Papyri begegnet das Häckchen zwischen zwei zusammenstoßenden Konsonanten seit *saec. III in. p. Ch.* Vgl. U. Wilken (L. Mitteis u. U.W.), *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig 1912, I, 1 pag. XLVII.

[5] Ich handle über diese Form des *„Signum Crucis"*, in welcher manche das echte konstantinische „Monogramm" erkennen, in der *Festschrift für De Waal* (Röm. Quartalschrift Suppl. 1912). Wie mir Baumstark mitteilt, kennt die gesamte syrische Überlieferung das konstantinische Zeichen nur als „das Kreuz". Der Gebrauch ist in der koptischen Schrift so regelmäßig, daß Horner a. a. O. die Contignation als Type in den Satz aufgenommen hat. Über diese sakralen Kontraktionen überhaupt L. Traube, *Nomina Sacra. Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des MA*, Bd. II, München 1907. Gegen ihn neustens U. Wilken a. a. O., I, 1 pag. XLIII ss.

chischen Bibeln. Die Punktuation entspricht dem *cod. Borg. 109*, indem größere Sinnesabschnitte durch hohen Punkt mit folgendem Zwischenraum, wohl auch durch neuen Absatz mit vor die Kolumne gestellter größerer Initiale geschieden werden, alles von derselben Hand in gleicher Tinte. Neben diesem gewichtigeren hohen Punkt verwenden beide Texte den mittleren und niederen Punkt mit Zwischenraum zu kleineren Sinnesteilungen innerhalb der Abschnitte.[1] Der



Fol. 4v° A Zeile 1—5 natürl. Größe (Mark. 16, 6 Zeile 38—42).[1]

koptische Text zeigt oft von erster Hand einen kommaartigen Strich zwischen eng stehenden Buchstaben eher zur Andeutung der Worttrennung, die aber gewöhnlicher durch übergesetzten Bogenstrich vollzogen wird. In der Silbentrennung am Zeilenschluß ist keine Regel, wie einige willkürlich gewählte Beispiele Fol. 1r° A dartun können: του·του, αν·δρες, ε·σθησεσιν, αστρα·πτουσαις, εμ·φοβων, κλινουσ·ων, wo das σ am Schluß der Zeile sogar verkleinert werden mußte, um noch Raum zu haben.

2. Zur Technik der Anordnung der Schrift und Verteilung des Textes wurde bereits des zweispaltigen Liniensystems von 28 Zeilen, die von am Rand eingestochenen Punkten aus gezogen sind, gedacht.[2] Das verhältnismäßig breite Interkolumnium von 2½ cm entspricht nicht nur ästhetisch dem ganzen Format, sondern hat auch Raum zu bieten für die vor die Kolumne heraustretenden Initialen, durch welche der Text in eine Reihe größerer Abschnitte zerlegt wird. Weitere Abschnitte, die

---

1 Mk. 16, 6 b. Unser Text Zeile 38—42 wörtlich: *(quaeritis) post Jesum Nazo| raeum quem illi | crucifixerunt eum; surrexit, non (est) | in isto loco non.* | Man beachte die Kurzformen, worüber oben pag. 4 Note 5; und die dreifache Art der Interpunktion, worüber Gregory a. a. O. II, 896; vgl. unten pag. 6 Note 5.

2 Die Linien sind von eingestochenen Punkten aus gezogen, die am äußersten Rand sichtbar sind. Darüber V. Gardthausen, *Griech. Palaeographie*, 2. Aufl. I, Leipzig 1911, 184 ss.

entweder graphisch übergangen waren oder nicht genug hervortreten, sind durch einen Strich am linken Rand mitten zwischen die Zeilen hinein, die sogenannte „Paragraphos“, angedeutet.[1] Außerdem sind durch einfachen Übergang zu neuer Zeile (ohne Initiale) öfters Absätze gemacht. Mit den Eusebianischen Sektionen, deren Zahlen denn auch nicht am Rande stehen, decken sich diese Einteilungen aber nicht.[2] Dagegen berühren sie sich mit *cod. Bezae*[3]; und treffen in geradezu überraschender Weise mit der graphischen Texteinteilung der gleichfalls aus Ägypten stammenden griechischen Unzial-Hss. *L* und T^i zusammen, die mit unserm Fragment, wie später (§ 4) darzulegen ist, auch durch den „Doppel-Schluß“ zu Mk. textverwandt sind.

Läßt schon diese reiche Gliederung an das Prinzip der „Kolometrie“ denken,[4] so wird diese Vermutung noch bestärkt durch die aus der Abbildung zu ersehende Art der Punktuation, die innerhalb der Abschnitte Unterabteilungen markiert,[5] wodurch man den Eindruck einer gewissen stichischen Gliederung gewinnt, für die sich die Parallelen bis nach dem Westen hin finden.[6] Um künftiger Arbeit das Material bereit zu halten, habe ich all diese Dinge im Druck wiedergegeben, durch dessen (zwar künstliche) Parallelstellung zugleich die weitgehendste Übereinstimmung der Gliederung beider Texte ersichtlich wird.

---

[1] Vgl. U. Wilken a. a. O. I, 1 pag. XLVI.

[2] Über die Eusebianischen (nicht Ammonianischen) Sektionen vgl. mein *Euangelium Gatianum*, Frib. 1910, pag. XX mit der näheren Literatur. Dazu die Nachweise über diese Sektionen bei H. v. Soden, *Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, Berlin 1902 I., 388 ss. (ich zitiere das Werk künftig mit *Sod.*); Gregory a. a. O. II, 863 ss.

[3] Der Vergleich mit *cod. D Cantabrigiensis*, für den ich auf die Ausgabe von F. H. Scrivener (*Bezae Codex Cantabrigiensis etc.*, Cambridge 1864) angewiesen bin, da wir die neue Faksimile-Ausgabe nicht besitzen, ist nicht ohne Interesse: Für fast alle unsere Abschnitte findet sich dort eine Parallele, teils, indem cod. D vorgerückte Zeile bietet wie Lk. 24, 4; 24, 13; Mk. 16, 6; teils indem er am Rand eine Kapitelzahl aufweist wie Lk. 24, 5 (wenigstens ganz nahe dabei); 24, 9; 10; 37; oder indem er wenigstens an all den fraglichen Stellen a linea beginnt, ausgenommen Lk. 24, 36.

[4] Über den Begriff Th. Birt, *Das antike Buchwesen*, Berlin 1882, 178 (gegen Blass). E. v. Dobschütz, *Stichometrie*, in Prot. RE³ XIX 1907 20 sq.; *Euthalius*, ib. V 1898, 632, der die Sinnzeile „stichisch“ oder „kolometrisch“, die Raumzeile „stichometrisch“ nennt. — Zur Sache unten pag. 10—14 (p 13 Note 2).

[5] Über diese dreifache Punktuation Gregory a. a. O. II, 896. Über ihre kolometrische Funktion v. Dobschütz a. a. O. V, 632. — Vgl. die Abbildung pag. 5.

[6] Mit der westlichen Kolometrie etwa des *cod. am* oder *ept* deckt sich die Gliederung engstens. Die Kolometrie des *cod. am*, die C. Tischendorf in der Ausgabe (*Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex celeberrimo Codice Amiatino*, Lips. 1850) nicht wiedergibt, findet sich bei Wordsworth-Whitè, *Nouum Testamentum lat. etc.*, Oxon. 1889—98. *Cod. ept* habe ich mit meinem *Euang. Gatianum*, das selbst nicht stichisch geschrieben ist, verglichen.

Da ich im Druck im Gegensatz zu der sukzessiven Textverteilung der Hs. die parallelen Stücke kolumnenweise nebeneinander gestellt, aus Gründen der bequemeren Textvergleichung, so sei hier die wahre Ordnung kurz beschrieben: Fol. 1r° A beginnt mit Lk. 24, 3 mit den Worten κτ̄ ῑτ̄ und bringt zunächst Lk. 24, 3—12 griechisch, worauf Fol. 1v° A—2r° B der ganze entsprechende Abschnitt Lk. 24, 1—12 saïdisch folgt. Das nächste Stück ist Mk. 16, 2—20 griechisch bis Fol. 4r° A und saïdisch bis Fol. 5v° B. Als drittes Stück steht am Ende der letzten Kolume 5v B noch der Vers Lk. 24, 36 abbrechend mit ⲡⲧⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ[..|

Die sukzessive Ordnung bilinguer Leseabschnitte, die von liturgiegeschichtlichem Interesse ist, findet sich auch in andern griechisch-koptischen Lektionarien[1]; andere dagegen ordnen die Texte parallel, doch nicht in den Kolumnen, sondern in den Seiten, wie in dem mehrerwähnten *cod. Borg. graeco-saïd. 109,* der jeweils Verso in beiden Kolumnen griechisch, Recto saïdisch ist.[2] Dieselbe Anordnung war aber gewiß auch im Archetypus unseres Fragments durchgeführt. Zum Beweis dient mir die trotz der jetzigen räumlichen Trennung noch fast gleichmäßige Stichenordnung und ungefähre Linienverteilung bei-

[1] Sukzessive Ordnung zeigen, um nur einige Beispiele zu geben, das griechisch-saïdische Lektionar *Paris 129[21] saec. IX—X,* vgl. Amélineau, *Notices et Extraits* a. a. O., 34, 2, 378 und Tafel VI (dreispaltig). Ferner *Borg. 96* (Zoega; vgl. Gregory a. a. O. II, 550 Nr. 79). Ferner Horner θ[1] *Bodleian-Ms. gr. liturg C 1* (SC 30051) = Gregory, I, 67 Nr. T[f] *saec IX,* vgl. Scrivener, *A plain Introduction*[3], pag. 398. Ferner *Borg 2 saec. VII (?)* Lektionar *T[d]* (Greg. 1353; vgl. I, 67; II, 550). Sicher *Paris 129[11] saec. IX—X,* zweispaltig, aber koptisch-griechisch (in dieser Reihenfolge) = *T[b]* paul (Greg. 0129; Sod. α 1037), trotz des Schwankens von Amélineau a. a. O. pag. 374 sq. Ferner wohl auch das vermutlich aus einem griechisch-saïdischen Kodex stammende, vereinzelte griechische Blatt *Paris 129[8]* fol. 162 = *T[l]* (Greg. 099; Sod. ε 47) mit dem doppelten Mk.-Schluß, worüber unten § 4. Auch ist schon das griechisch-memphitische Lektionarfragment *Rainer Inv. 8023 saec. VI (?)* zweispaltig und sukzessiv geordnet. Vgl. Gregory, I, 418 Nr. 349. Ebenso muß der Florentiner Papyrus *saec. V—VI* (Museo Archeologico *Nr. 14* = Greg. 𝔓[3] pag. 1084; Sod. ε 020 pag. 2144), der Lk. 7, 22 ss. saïdisch auf dem Recto, Lk. 7, 50 saïdisch und Joh. 12, 12—15 griechisch auf dem Verso bietet, das Fragment eines Lektionars sein, in welchem die beiden Sprachen sukzessiv geordnet waren. Denn nur so ist es möglich, daß das rein saïdische Stück der Vorderseite aus Lk. 7, 22 ss. noch mit einer saïdischen Zeile aus Lk. 7, 50 auf die Rückseite übergreift, worauf Joh. 12, 12 ss. als neue griechische Perikope mit der Perikopenüberschrift ευαγγελ[..... einsetzt. Daß das Blatt einspaltig, und nicht stichisch geschrieben ist, konnte ich aus der guten Abbildung der Ausgabe von E. Pistelli, *Papiri evangelici,* Studi religiosi, Florenz 1906 vol. VI, 129—140 feststellen, die mir der Herausgeber gütig zur Verfügung stellte. Die Zeilen des sehr verstümmelten Fragments waren gegen 15 cm breit und umfaßten etwa 30 Buchstaben. Vgl. auch unten pag. 9.

[2] Parallelordnung Verso griechisch in beiden Kolumnen, Recto in beiden saïdisch zeigt T[a] = *Borg. 109,* Zoega LXV (oben pag. 4 Note 1). Ferner Gregory a. a. O., II, 547 Nr. 7 = I, 75 Nr. T[wol] *saec V (?)* = Bodleian Woide 5 u. 7 (Horner Nr. 5 u. 6). Diese Parallelordnung ist somit nur durch ältere Zeugen zu belegen!

der Texte, wie sie aus dem Paralleldruck zu ersehen ist; besonders aber der kurze Markus-Schluß, der beidemal, wie die beiden Tafeln zeigen, in derselben Weise mit neuer Kolumne beginnt, der griechische links, Fol. 3r A, der koptische rechts Fol. 4v B, was auf Nachwirkung der Vorlage beruhen dürfte, doch nicht so, als wäre nun im Archetypus auf derselben Seite die linke Kolumne griechisch, die rechte saïdisch gewesen; sondern die jetzige Verschiebung nach links und rechts erklärt sich aus dem Umstand, daß die Perikope nicht mit vollen Seiten ausläuft, wie kurz folgende Formel zeigen mag:

Vorlage parallel: α : β | ⲁ : ⲃ ‖ γ½ : δ½ | Ⲅ½ : Ⲇ½ ‖ etc.
Abschrift sukzessiv: α : β | γ½δ½ : ⲁ ‖ ⲃ : Ⲅ½Ⲇ½ | ⲉ : ζ ‖ etc.

Auch die stichische Identität beider Texte ist im gleichen Sinn beweisend. Und es ist schon aus dem allgemeinen Grund zu vermuten, daß die Parallelordnung die ältere war, weil sie auch für zweisprachige Vollbibeln die natürliche und einzig geeignete war, während die sukzessive Ordnung sich nur bei Lektionarien mit rasch wechselnden kurzen Stücken empfehlen konnte, wie sie aus dem praktischen Brauch, die biblischen Perikopen in zwei Sprachen sukzessiv im Gottesdienst vorzulesen, denn auch erklärlich wird. Die Identität der Perikopenüberschriften in unserm Fragment trotz der sukzessiven Ordnung beweist jedenfalls, daß die (unmittelbare) Vorlage bereits ein Perikopenbuch gewesen ist.

Ein neues Rätsel bringt aber nun die ältere Gruppe dieser ägyptischen bilinguen Bibeln, welche trotz des Zweikolumnen-Systems die beiden Sprachen nicht in diesen Kolumnen nebeneinander ordnen, wie es das natürlichere und anderwärts auch gebräuchliche ist, sondern in der beschriebenen Weise ein eigentümliches Zweiseiten-System darstellen, in welchem jeweils ein Kolumnenpaar der einen Sprache auf der Versoseite einem solchen der andern Sprache auf der Rectoseite entspricht.[1] Wie mag es zu dieser eigentümlichen Ordnung, die, soweit ich sehen kann, außerhalb Ägypten nirgends nachzuweisen ist, gekommen sein? Aus dem Charakter des Katameros ist sie nicht zu erklären, da auch volle bilingue Bibeltexte so geordnet sind. Es dürften allerdings die meisten dieser Bilinguen, wenn nicht alle, als liturgische Lesebücher gedient haben, da ihr so zahlreiches Auftreten erst aus dem Brauch der bilinguen Lesung verständlich wird.

Ausgehend von der Tatsache, daß ursprünglich aus vollen Bibeltexten (Einzelevangelien vor Tetraevangelien)[1] fortlaufend vorgelesen wurde (lectio continua), kommen wir aber noch einen Schritt weiter zurück zu bilinguen Bibel-Hss. nach Art des Codex Bezae, der ohne

---

[1] Es sei gelegentlich ausgesprochen, daß der gute griechische Terminus für das Lektionar, das zum Unterschied vom *Tetraeuangelion* einfachhin Εὐαγγέλιον heißt

Kolumnenteilung Verso griechisch, Recto lateinisch; oder des in Agypten gefundenen Gießener Fragments, das Verso gotisch, Recto lateinisch ist.[1] Ging man von solchen Einspaltern zur Kolumnenteilung über, dann behielt man füglich auf derselben Seite Verso griechisch, Recto koptisch in beiden Kolumnen bei. Und wir haben die ganze Entwickelungsreihe der ägyptischen bilinguen Lesebücher vor uns liegen: 1. Volltexte in paralleler Seitenordnung, erst einspaltig, dann in Doppelkolumnen; 2. Perikopenbücher mit derselben Ordnung; 3. solche mit sukzessiver Ordnung.

Wie steht es mit den Belegen für die geforderte Urform? Aus dem koptischen Bereich sind mir vorerst keine bilinguen Texte mit einspaltigen Parallelseiten bekannt geworden; doch haben wir in dem griechisch-saïdischen Fragment eines Lektionars in Florenz *Museo Archeologico 14 saec. V—VI* eine einspaltige, wenn auch sukzessiv geordnete Bilingue, die gebieterisch einen seitenparallelen Einspalter als Archetypus verlangt.[2] Ferner war die einspaltige Buchform, die sich bekanntlich im Anschluß an das breitseitige Chartablatt entwickelt hat,[3] in Ägypten, der Heimat der Charta, gerade auch für biblische Schriften sehr gebräuchlich, zumal in Büchern aus Papyrus, wie ein Blick in die koptischen und griechischen Bestände ägyptischer Herkunft lehren kann.[4] Allerdings ist das zwei- und mehrspaltige System ebenso häufig, wenn nicht häufiger, besonders in den großen und vor-

---

(nicht *Euangelistarion* oder *Euangeliarion*), in der Zeit bereits festgelegt worden sein muß, als man noch aus dem Einzelevangelium vorlas. Zu belegen ist der technische Begriff des *Euangelion* im Sinn von Evangelien-Lektionar durch das Evl 181 anni 980. Vgl. Gregory a. a. O., I, 334 sq.

[1] Vgl. unten p. 10 u. 12. [2] Vgl. oben p. 7 Note 1.

[3] Über den Zusammenhang einerseits der alten (nicht kolometrischen!) Einspalter mit dem Chartablatt, anderseits der zwei- und mehrspaltigen Hss. mit dem Kolumnensystem der Buchrolle vgl. K. Dziatzko, *Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens*, Leipzig 1900, 115 ss. (besonders 124) 178 ss.

[4] Von einsprachigen Hss. seien als Vertreter einer sehr breiten Schicht einspaltiger koptischer oder griechischer Texte ägyptischer Herkunft nur genannt: Horner a. a. O. tab. I *Papyrus Brit. Mus. XIII saec. IV*; tab. III *Berlin Mus. P. 3210 (Nr. 171) saec. V*; tab. VI *Brit. Mus. 960 Or. 5287 saec. VI*; Ciasca-Balestri a. a. O. tabb. XXI—XXVI (spätere Texte aus den Psalmen, Prov., Eccl.); A. Jakoby, *Ein neues Evangelienfragment (saec. V—VI)* Straßburg 1900; *Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung* Bd. II *Acta Pauli* von C. Schmidt, Tafelband pag. VIII: Papyrusbuch *saec. VI*; ibid. Bd. I *Die Septuagintapapyri* von A. Deißmann, 1905, griechisches Papyrusbuch: alle einspaltig, u. a. m. Wie das älteste (griechische) Fragment eines Lektionars ägyptischer Provenienz, der *Papyrus Erzherzog Rainer saec. IV* (Greg. Evl. 1043) geordnet ist, konnte ich nicht feststellen. Die meisten und ältesten griechischen Papyri, die Gregory a. a. O. 1084 ss. in die Textkritik eingeführt hat, sind einspaltig: $\mathfrak{P}^{1}$ *saec. III—IV Philadelphia Univ. Pennsilv. Mus. Oxyrh. Pap. Nr. 2*; — $\mathfrak{P}^{2}$ *saec. V—VI Florenz* a. a. O.; — $\mathfrak{P}^{3}$ *saec. VI Wien Pap. Erzherzog Rainer Inv. 8021*; — $\mathfrak{P}^{4}$ *saec. IV*

nehmen Bibeln; und da in sehr alter Zeit auch schon zweispaltige Bilinguen auftreten, die, wie der griechisch-koptische Palimpsest *Brit. Mus. 504 saec. VI* (= T^{w}), den griechischen Text in der linken, den koptischen in der rechten Kolumne anordnen,[1] so lag es aber doch recht nahe, daß vielmehr dieses für die Parallelisierung der Texte viel geeignetere System durchgedrungen wäre. Daß dies zunächst nicht geschehen ist, mußte einen Grund haben, der m. E. weniger in der gelehrten als in der praktischen Richtung zu suchen ist, wenn anders die Vermutung richtig war, daß diese Bilinguen vorwiegend praktisch-liturgische Kirchenbücher waren. Welches war dieser praktische Grund?

Außerhalb Ägyptens stehen die erwähnten griechisch-lateinischen und gotisch-lateinischen Einspalter mit seitenparalleler Ordnung zu Gebote, bei denen der gesuchte Grund sofort ersichtlich wird; denn sie haben, so weit sie mir erinnerlich sind, samt und sonders „stichische" Verseinteilung und sind denn in den ältesten Exemplaren auch wirklich noch nach Sinnzeilen geschrieben: stichisch zu dem Zweck der sinngemäßen Vorlesung; und einspaltig, weil diese Sinnzeilen, zumal in der großen Unziale, für schmale Kolumnen zu lang waren und die ganze Breite der *pagina transversa* benötigten.[2] So, wie gesagt, als berühmtestes Beispiel schon der *cod. Bezae Cantabrigiensis* (*D evv et act*) und *Claromontanus* (*D paul*) *saec. VI*, nach Burkitt *saec. V*, beide einspaltig in Sinnzeilen von ungleicher Länge geschrieben. Das Fragment von Mengeringhausen (*cod. Waldeck saec. X—XI*), eine Abschrift von *D evv*, ist Verso griechisch, Recto lateinisch, einspaltig und stichisch wie die berühmte Vorlage; während der *cod. Sangermanensis XX* (*E paul*) *saec. IX* in St. Petersburg sekundär zum System der Parallel-Spalten übergegangen ist.[3] Die interlineare Gruppe *Δ evv* u. *G paul*,

Brit. Mus. Pap. 782 Oxyrh. 208 u. a. m. — eine Erscheinung, bei der man eine Fortwirkung der geheiligten Form der neutestamentlichen Autographa verspüren möchte, zumal sie, wie wir sehen werden, sich gerade in den liturgischen Lesebibeln am längsten gehalten hat!

[1] W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Mss. in the Brit. Mus.* 1905, 241; ed. Crum-Kenyon, *Journal of theol. Studies* 1909. Gregory I, 123. 552.

[2] Daß die älteste Schicht der Bilinguen des Westens einspaltig ist, fordert um so mehr einen näheren Grund (den ich in der stichischen Anlage sehe), als die sonstigen ältesten Hss., und gerade die altlateinischen Bibeln, weitaus in der Mehrzahl in Kolumnen geschrieben sind: so der dreispaltige *Heptateuch von Lyon*, die dreispaltige *Weingarten-Konstanzer Propheten-Hss. saec. V*; die zweispaltigen Itala-Texte *saec. IV a, b*; *saec. V ff.*; *V—VI, e q* usff. Einspaltig ist *cod. k saec. IV—V*, auch *i purp.* (stichische Spatien?): Ich widme dem Thema eine kleine Studie „*Zur Buchform des cod. k*" im „Didaskaleion" von P. Ubaldi, Torino 1912.

[3] Die Ausgaben des *cod. D evv. Cantabrigiensis* vgl. oben pag. 6, Note 3. Die D-Abschrift von *Mengeringhausen* fand und edierte V. Schultze, *Codex Waldeccensis* etc. München 1904. — *D paul saec. VI* (Greg. 06; Sod. α 1026) ed.

(mit denen die interlinearen Psalter von *Basel A VII, 3 saec. IX* und *Trier 7 saec. X* paläographisch verwandt sind), sind ebenfalls einspaltig;[1] daß der Archetypus die beiden Texte noch parallel nebeneinander bot, hat aus *G paul (Boernerianus)* Corssen bewiesen;[2] daß er stichisch und folglich einspaltig war, sieht man noch jetzt an der durch die großen Anfangsbuchstaben der einzelnen „*cola*" und die Punktuation aufrecht erhaltene Kolometrie. Einspaltige Stichen-Ordnung zeigen ferner das griech.-latein. Psalter von *Verona Nr. 1 saec. VII* und das lat.-griechische von *St. Gallen Nr. 1395 saec. X*, in denen beiden das Griechische mit lateinischen Buchstaben geschrieben ist.[3] Ferner das lateinisch-griechische Psalterium Coislinianum 186 *saec. VIII*, das Lateinische an erster Stelle Verso, das Griechische Recto.[4] Endlich die

---

Tischendorf, *Cod. Claromontanus*, Lips. 1852, mit Abbildungen. Die D-Abschrift *E paul saec. IX* (Sod. α 1027) = *cod. Sangerm. XX* in St. Petersburg (Muralt 20), abgebildet bei H. Omont, *Facsimilés des Mss. grecs de la bibl. nat. etc.*, Paris 1892, tab. V.

[1] *Δδ evv saec. IX* (Greg. 037; Sod. ε 76) in St. Gallen Stiftsbibl. 48, ed. Rettig (in Steindruck) Zürich 1836. — *G paul Boernerianus saec. IX* (Greg. 012; Sod. α 1028) in Dresden kgl. Bibl. A 145 b, Ausgabe in Lichtdruck: *Der Cod. Boern.* etc., Leipzig 1909. — Über sein Seitenstück *F paul* nachher. — Über das *Psalter von Basel A VII, 3 saec. IX* vgl. Omont, Centralblatt f. Bibliothekswesen, 1886, 389. Eine Schriftprobe dieses interlinearen Psalters, der Schrift von *Δ G* überraschend ähnlich, danke ich Herrn Oberbibliothekar C. Ch. Bernoulli. — Das *Psalter von Trier 7 saec. IX—X* bei Keuffer, *Beschreibendes Verzeichnis der Hss. der Stadtbibliothek zu Trier* 1888, I, 7—9. — Über beide S. Berger, *Histoire de la Vulgate.* Paris 1893, 115 sq.

[2] P. Corssen, *Epistularum Paulinarum Codices graec. et latin. Augiensem Boernerianum Claromontanum (F G D) ... ad communem originem revocavit*, Progr. Gymn. Jever., Kiel 1887. 89. Über *cod. F* Augiensis unten pag. 15.

[3] Das bilingue *Psalter von Verona Nr. 1 saec. VII* abgebildet bei Blanchinus, *Evangeliarium quadruplex*, Rom. 1749, II, tab. post pag. DXXXII; besser in *Monumenta Palaeograf. Sacr.* etc., Torino 1899 tab. I. — Über das *Psalter von St. Gallen 1395 saec. X* vgl. *Verzeichnis der Hss. der Stiftsbibliothek von St. Gallen* (von G. Scherrer) Halle 1875, 461 sq. — Griechisch mit lateinischen Buchstaben bietet auch A. Staerk, *La prononciation du grec en Occident au VIIIe siècle* in '*Wizantinski Wremennik*' (Βυζαντινικὰ Χρονικά) XV 1908 und in dem großen Werk *Les Mss. latins du V. au XIII. siècle conservés à la bibl. imp. de S.-Petersbourg* (bei Fr. Kois) 1910 I, 78 ss., wo das Sakramentar Q. v. I. 41 *saec. IX* ediert ist, das fol. 10 v⁰ den bilinguen Hymnus *Gloria in excelsis = Doxa en ipsistis* bietet, das Griechische in lateinischer Transkription. In der erstgenannten Studie bietet er aus *cod. lat. Petrop. F. v. VII, 3* ex musaeo Petri Dubrowski (olim *Sangermanensis 1038*) *saec. VIII* fol. 42 r⁰ alias 147 r⁰ ein griechisch-lateinisches Zahlenalphabet mit einer griechischen Epistel-Lektion in lateinischen Buchstaben (Eph. 2, 19—22), nach Staerk ein Übungsstück (?).

[4] Paris bibl. nat. *cod. Coislin. 186 saec. VIII*, einspaltig stichisches Psalter. Abbildung bei Omont, *Facsimilés* a. a. O. tab. VII. — Das *St. Gallener Psalter 17 saec. IX*, das nach Scherrers *Verzeichnis* „kollateral" ist, gehört nicht hierher (unt. p. 15 N. 1). Wohl aber das *Psalter des Sedulius Scottus (?) saec. IX* (aus S. Mihiel)

für unsere Frage hochbedeutsame gotische Sippe aus Oberitalien, an deren Spitze ein einspaltiger Archetypus mit reinen Sinnstichen stehen muß; denn es ist kein einziger Vertreter der alten *scriptio continua* unter den Zeugen, sondern sie sind alle ohne Ausnahme kolometrisch abgeteilt; und zwar sind sie einspaltig geschrieben bis auf das eine gotisch-lateinische Fragment des Römerbriefes in dem Wolfenbütteler *Liber Carolinus saec. VI*, das zweispaltig, aber kolometrisch mit abgebrochenen und eingerückten Sinnstichen geschrieben ist, die sich wegen der schmalen Kolumnen auf mehrere Raumzeilen erstrecken müssen. Daß das nicht das Ursprüngliche war, liegt auf der Hand. Die übrigen Zeugen sind zumal alle einspaltig, nur halten die meisten, um die Raumzeilen vollständig auszunützen, die Kolometrie nur mit Hilfe der Interpunktion aufrecht; so die *ambrosianischen Fragmente saec. VI*, so der *cod. argenteus in Upsala saec. VI*, so der lateinische *cod. argenteus saec. VI in Brescia* (*cod. f.*), der nach dem Nachweis von Burkitt und Streitberg nur die Abschrift des lateinischen Textes einer gotisch-lateinischen Vorlage ist. Da nun eine durch bloße Punktuation mit den zugehörigen Spatien angedeutete Kolometrie immer etwas Sekundäres ist, so fordern all diese Einspalter einen einspaltigen Archetypus mit reinen Sinnzeilen. Daß der Archetypus der gotischen Paulusbriefe wirklich stichisch war, hat bereits Marold aus der Interpunktion erkannt. Die glänzendste Bestätigung aber hat das Gießener gotisch-lateinische Evangelienfragment gebracht, das nicht nur das Bild des für *cod. f* geforderten bilinguen Archetypus, sondern auch dessen stichische Anlage in einspaltigen reinen Sinnzeilen nun tatsächlich vor die Augen stellt.[1] Und was wir nun an all diesen ältesten bilinguen

in Paris, Arsénal 8407, über das der *Catalogue général* VI 1892, 463 und Omont, *Inventaire des Mss. grecs* III, 351 keine näheren Angaben machen. Nach Berger a. a. O. 116. 411, wo die Literatur zu dieser vielbesprochenen Bibel angegeben ist, die das Psalter, die Cantica, die Oratio Dominica und das Nicänische Symbol griechisch und lateinisch enthält, ist sie *per cola et commata* geschrieben (die ganze Hs. oder nur das Psalter?), und nach Aufzählung der genannten Texte fügt Berger (pag. 411) bei „*écrits en grec et en latin, le latin au verso des feuillets, le grec au recto*“, was also wohl auch in dem stichischen bilinguen Psalter an der Spitze der Hs. der Fall sein wird.

[1] P. Glaue und K. Helm, *Das gotisch-lateinische Bibelfragment etc.* S.-A. aus der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft von E. Preuschen, Gießen 1910. Dasselbe ist nur aus Italien nach Ägypten verschleppt. — Über *cod. f Briscianus argenteus* als Abschrift einer lateinisch-gotischen Vorlage vgl. Burkitt, *Journal of theol. Studies* I, 1, 1899, 129 ss. W. Streitberg, *Die gothische Bibel. German. Bibliothek* III, 1, 2. Abt., Heidelberg 1908, XLII ss. (mein *Evang. Gatianum XXVI*[4]). Ich sah die Bibel April 1910. Eine Abbildung bei Blanchinus, *Evangeliarium quadruplex*, Rom. 1749 II, tab. post pag. DLXXXVIII. — Abbildung der got. Bibel bei Uppström, *Codex argenteus iterum ed.*, Upsala 1854. — Auch die got. Palimpsestblätter der Ambrosiana sind einspaltig, die „*Cola*“ zwar nicht in Sinnzeilen geschrieben,

Einspaltern erkennen konnten, läßt sich auch an den nichtbilinguen ältesten kolometrischen Hss. beobachten. Um nur einige der für die Probleme der stichischen Verseinteilung bedeutsamsten Vertreter zu nennen, so nehmen ganz unverkennbar der Sinnzeile zulieb die ganze Blattbreite in Anspruch: ein *cod. graecus H paul saec. VI*; ein *cod. latinus evang. Matth. saec. VI—VII in St. Petersburg Q. v. I. 11*; ein *Psalterium latinum purp. saec. VII in Zürich C 84*; ein *Lectionarium latinum saec. VI in Turin* usff.[1] Zum Zweck der sinngemäßen Vorlesung ist diese breite Stichenordnung zuerst von dem Alexandriner Origenes in die Psalmen, dann von Euagrios in Ägypten in die Briefe, dann, man weiß noch nicht wo, wann und von wem, in die Evangelien eingeführt worden.[2] In den Lesebibeln hat sich diese Ordnung denn auch am weitesten verbreitet und am zähesten gehalten.

Damit sind wir aber an dem Punkt angelangt, auch die früher bemerkte kolometrische Gliederung unseres griechisch-saïdischen Fragments in ihrem Zusammenhang mit der Frage nach der eigentümlichen ägyptischen Textverteilung auf zwei gegenüberliegende Seiten zu verstehen, eine Gliederung per cola et commata, die wegen des Zweikolumnensystems nur mit Anwendung der verschiedensten Hilfsmittel, wie der Initialen, Zeilenanfänge, Paragraphos-Striche, und insbesondere der mannigfaltigen Punktuation in Verbindung mit größeren und kleineren Spatien aufrecht erhalten ist,[3] die aber nach dem ganzen Entwickelungsgang der Kolometrie auch in Ägypten einst in einem einspaltigen Urarchetypus mit breiten Sinnzeilen dargestellt gewesen sein muß. Tatsächlich sind denn auch die späteren koptischen Lektionare durch ihre eigentümliche, unserm Text ähnliche Art der Texteinteilung und Interpunktion unverkennbar kolometrischen Charakters. Außerdem hat sich eine Masse von Bibeltexten, die noch förmlich in

---

aber durch Punkte getrennt. Vgl. die Abbildungen bei A. Mai et C. O. Castillionaei, *Ulphilae Partium ineditarum in Ambrosianis palimpsestis* etc., Mediol. 1819 tab. I Esdr. 2, 38 sq. aus *cod. G 82 sup.*; tab. II Mt 27, 1 aus *J 61 sup.*; tab. III Eph. incipit aus *S 36 sup.*; tab. IV Gal expl. aus *S 45 sup.* — Der Wolfenbütteler Palimpsest (Gregory a. a. O. II, 630. 732: *lat. gue, got. 3*) bei Tischendorf, *Anecdota sacra et profana iterum* ed. Lips. 1861, 153 sq. tab. III, 5. Vgl. besonders K. Marold, *Stichometrie u. Leseabschnitte in den gotischen Episteltexten*, Progr., Königsberg 1890.

[1] *H paul saec. VI* (Greg. 015; Sod. α 1022) abgebildet bei Omont, *Facsimilés* etc. (wie oben pag. 101) tab. IV. Vgl. Gregory I, 114 ss. — *Cod. Q. v. I. 11 saec. VI—VII* von S. Petersburg abgebildet bei Staerk a. a. O. I tab. X. — *Psalt. purp. saec. VII* Zürich. Stadtbibl. *C 84* ed. Tischendorf, *Monumenta sacra inedita* 1869, IV mit Abbildung. — *Lectionarium lat. Turin saec. VI* abgebildet in *Monumenta palaeogr. sacra*, Torino 1899, tab. 3.

[2] Über die Stichometrie (Kolometrie) der Bibel vgl. Gregory a. a. O. II, 897. 1358 (mit weiterer Literatur); Birt a. a. O. 180; v. Dobschütz, Prot. RE[3] 5, 682; 19 (1907), 20. Besonders A. Ehrhard, *Centralbl. f. Biblw.* VIII, 9 (1891), 385—411.

[3] Vgl. oben pag. 6.

einspaltigen Sinnzeilen geschrieben sind, aus später Zeit auch erhalten.[1]

So führt also alles dazu hin, daß jenes nur in Ägypten nachweisbare System zweikolumniger, aber seitenparalleler Bilinguen wirklich aus einer älteren Ordnung einspaltiger seitenparalleler Bilinguen zu erklären ist, aus Bilinguen, die einspaltig sein mußten, weil sie stichisch geschrieben waren, und die stichisch waren, weil sie bereits ebenso der liturgischen Vorlesung dienten, wie unser späteres Fragment: denn aus der liturgischen Lesung ist beides hervorgegangen, die stichische Versteilung und die Zweisprachigkeit!

Im Westen ist es weiterhin zu einem ausgeprägten System der bilinguen Bibeln nicht gekommen;[2] offenbar weil das Bedürfnis nach zweisprachigen Kultbibeln zu früh erlosch. Im V.—VI. Jahrhundert fanden wir eine ziemlich breite Schicht stichisch geschriebener, oder doch kolometrisch interpungierter bilinguer Einspalter. Im gotischen Bereich sahen wir in dem Wolfenbütteler Fragment, das nach Marold (a. a. O.) als Lesebibel gedient hat, den Ansatz einer Entwicklung zum bilinguen Parallelspalter. Die sonstigen bilinguen Bibeln sind hier zumeist aus gelehrtem Interesse gefertigt, auch meist ziemlich späten Datums und in der Anlage sehr wechselnd. Der alte *cod. Laudianus E act saec. VI ex.*, aus Sardinien stammend, lateinisch-griechisch in zwei Kolumnen, das Lateinische links, hat in seinen schmalen Spalten die Worte Zeile für Zeile fast einzeln einander gegenüberstellt, wie es nur für ein vereinzeltes Gelehrtenexemplar, nimmer aber für eine breite Schicht praktischer Kirchenbücher von Zweck sein konnte.[3] Gelehrtenbibeln sind auch die Bilinguen des IX.—X. Jahrhunderts, meist alemannisch-schweizerischer Schule (St. Gallen-Reichenau), bald interlinear, bald parallelspaltig, mitunter noch seitenparallel. Der interlinearen Einspalter *Δ evv, G paul, Psalt. Basil. et Trever. saec. IX—X* wurde schon gedacht (oben pag. 11 Note 1); auch der D-Abschrift

[1] In kolometrischen Sinnzeilen sind geschrieben *Brit. Mus. 951 Or. 5984 (Pap. copt.)*: Inhalt Prov. Cant. Sap. Sir.: vgl. Crum's Catalogue tab. 9; vgl. ferner Ciasca-Balestri a. a. O. Tab. XXI—XXVI.

[2] Eine Zusammenstellung griechisch-lateinischer Bibeln gibt S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Paris 1893, 113—116. Ich konnte eine Reihe weiterer Nummern hinzufügen, ohne die Vollständigkeit zu erreichen. — Eb. Nestle, *Zwei griech.-lat. Hss. des NT.,* Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft VIII, 239, macht aufmerksam auf die 'Descriptio de abbatia s. Richarii' (S. Riquier) anni 831, Nr. 22 *evangelium in graeco et latino scriptum* (Becker, *Catalogi Bibliothecarum antiqui* 1885, 25); ferner auf den Fuldenser Katalog (Becker 267) Nr. 25 *Psalterium graecolatinum.* Nr. 26 *et epistolae Pauli graeco-latinae.*

[3] *E act saec. VI* (Greg. 08; Sod. α 1001) = *Bodleian Laud. 35*, die Apostelgeschichte, ed. Tischendorf, *Monumenta sacra inedita* IX 1870, mit Abbildung. Vgl. Gregory a. a. O. I, 97—99.

E paul saec. IX, die sekundär zweispaltig ist (oben p. 10 Note 3). Der gleichfalls zweispaltige *cod. Augiensis F paul saec. IX* mit dem lateinischen Text immer gegen den äußeren Rand, der nach Corssen mit *G paul* einem gemeinsamen parallelen Archetypus *X* entstammt, der seinerseits auf einen mit *D* gemeinsamen Urarchetypus *Y* zurückgehen soll, hat die Kolometrie insofern preisgegeben, als er sämtliche Worte durch Punkte trennt, eine Erscheinung, die m. E. sich daraus erklärt, daß er aus einer interlinearen Vorlage nach Art von *G paul* abgeschrieben ist, deren Wortparallelen er durch diese vielen Punkte markieren wollte. Hiernach wäre er buchtechnisch erst tertiären Charakters.[1] Zweispaltig ist auch das *St. Gallener Evangelienfragment W° saec. IX*[2]: lauter Bibliotheksstücke, *multis sudoribus exemplata*, wie Ekkehard IV in einem solchen Fall sich ausdrückt.[3] Selbst ein zweisprachiger liturgischer *cod. Ettonensis 6 saec. XIII* aus Otranto, griechisch-lateinisch in parallelen Kolumnen, beweist nicht für eine breitere Tradition, da er in die Zeit gehört, in der man die rein griechische Liturgie in Unteritalien auf dem Weg solcher Übersetzungen planmäßig in die rein lateinische hinüberführte.[4] Man sieht also, wie im Westen, abgesehen von der zu kurzen gotisch-lateinischen Periode, die Verhältnisse anders liegen als im bilinguen Osten; und nur die ältesten stichischen Einspalter, wie *cod. D* oder das *Gießener Fragment* berühren sich mit der für Ägypten zu fordernden Urform einspaltiger, seitenparalleler, stichischer Bilinguen: vielleicht doch deshalb, weil das Prinzip der stichischen Kolometrie auch für die Evangelien ein ägyptisches Erbstück ist, das in alter Zeit von dorther nach dem Westen

---

[1] *F paul saec. IX* Augiensis (Greg. 010; Sod. α1029), jetzt in Cambridge, Trinity College B 17, 1, ed. Scrivener, *An exact transcript of the codex Augiensis*, Camdr. 1859, mit Abbildung. Über sein Verhältnis zu *G paul, D paul* vgl. Corssen a. a. O.

[2] *W° evv saec. IX* (Greg. 0130; Sod. ε80) in St. Gallen, Stiftsbibl. 18 u. 45, zweispaltig griech.-latein., ed. Tischendorf, *Monumenta sacra inedita* 1860 III, 291 ss. Abbildung Taf. II, 3. — Ebenso das lat.-griech. Psalter ibid. Nr. 17 saec. IX.

[3] Vgl. *Mon. Germ. Scriptt.* II, 101 (Nestle, *Einführung*³, pag. 74): Ekkehard IV Casus S. Galli cap. 3: *Epistolas canonicas grecas a Liutwardo Vercellensi episcopo petitas multis ille sudoribus exemplaverat. Et ecce Sindolfus ... codicem illum delicate scriptum casu incurrens furatus est etc.*: eine lehrreiche Nachricht, einmal, weil sie nach Oberitalien weist! Und weil sie zeigt, daß es sich hier nicht um eine breite Schicht praktischer Kirchenbücher handelt wie im Osten, sondern um gelehrte Raritäten.

[4] *Cod. Etton. 6 saec. XIII* in Karlsruhe, aus Ettenheimmünster, wohin er aus Otranto kam: durchaus zweispaltig, griechisch-lateinisch, die latein. Version erst gleichzeitig; Inhalt: die griech. Liturgie, wie sie damals in Otranto noch üblich war, mit vorausgehenden Gebeten und Exhomologesis vor der Messe; fol. 60 v⁰ ss. die *ordinatio panagie* ed. R. Endahl in *Neue Studien* von Bonwetsch-Seeberg, Berlin 1908, 28—82; fol. 122 ein Symbol: *De articulis fidei etc. ... Petrus dixit etc.*

vermittelt wurde: wann und auf welchen Wegen, lehren vielleicht neue Funde und die Arbeit der Zukunft.

Auf einer andern Linie, vermutlich auch von einem andern Ausgangspunkt ausgehend, bewegen sich jene bilinguen Bibeltexte, in welchen die zwei Sprachen auf derselben Seite in Parallelkolumnen nebeneinander herlaufen. Dieses System, anderwärts das übliche, dringt in Agypten erst in spätkoptisch-arabischen Bibeln durch und scheint von Syrien herübergekommen zu sein, wo es seine eigentliche Heimat hatte, wie mir Baumstark durch eine Wolke von Belegen nachweist.[1] Das uns erreichbare älteste Beispiel ist das von Violet mitgeteilte griechisch-arabische Psalmfragment aus der Damaszener Moschee-Genisah *saec. VIII*, zweispaltig, das arabische rechts in griechischen Unzialbuchstaben wiedergebend[2]: ein Verfahren, das ohne weiteres die historische Nachwirkung der *Hexapla* des Origenes verrät, jenes System der polyglossen Parallelkolumnen, in denen an zweiter Stelle der hebräische Text mit griechischen Buchstaben transskribiert war.[3] Auf derselben Stufe stehen dann die zahlreichen syrisch-arabischen Karšunitexte (das arabische mit syrischen Buchstaben). Als vollends die arabische Schrift, die kaum die Hälfte des Raumes beanspruchte, an ihre Stelle trat, wurde das bereits vorhandene bilingue Zweikolumnensystem förmlich zur Notwendigkeit und herrscht fortan im ganzen arabischen Sprach-

---

[1] So legte im Jahre 1018/19 der Nestorianer Elias von Nisibis sein großes chronologisches Geschichtswerk (ed. Chabot-Brooks im *Corpus Script. Orientalium. Scriptores Syri: Series tertia Tom.* VII. VIII) sofort in der Weise an, daß er dem syrischen Text prinzipiell auf der gleichen Seite (nur in ausnahmsweisen Notfällen auf der gegenüberstehenden Seite) den arabischen als Begleiter gab. Vgl. über das Werk A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients* (Sammlung Göschen) I 1911, 97; und zur Beschreibung der einzigen erhaltenen Hs. *(Brit. Mus. Add. 7179)* Chabot a. a. O. VIII Textus pag. 1 (am Anfang der *Praefatio*).

[2] Br. Violet, *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus.* Orientalistische Literaturzeitung 4 1901, 384—403; 426—441; 475—488. Vgl. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit.* Straßburger theol. Studien VII, 1 pag. 8 sq. A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients* (Sammlung Göschen), Leipzig 1911, II, 13.

[3] Reste der griechischen Transskription der hebräischen Kolumne bei Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* pag. LXXI—LXXIV (aus Väterzitaten). Ein Fragment bei C. Taylor, *Cairo-Genisah Palimpsests*, Cambridge 1897. Besonders Mercati, *Un palimpsesto ambrosiano dei salmi esapli.* Reale Accademia di Torino 31 1896. Ceriani, *Frammenti esaplari dei salmi.* Reale Istituto Lombardo. Rendiconti ser. II, vol. 29, fasc. 7, Milano 1906. Abdruck bei Klostermann, ZfAW 16, 1896, 336. G. Hoberg (Kaulen), *Einleitung in die Hl. Schrift I* 5. Aufl., Freiburg 1911, 146. — Es liegt nahe, zumal im antiochenischen Bereich, eine historische Nachwirkung des Verfahrens des Origenes anzunehmen; nicht ebenso im Westen, wo bisweilen in griechisch-lateinischen Bilinguen das griechische mit lateinischen Buchstaben geschrieben ist, wie in dem Psalter von Verona *saec. VII* und von St. Gallen *1395 saec. X* (vgl. oben pag. 11 Note 3).

gebiet in griechisch-arabischen, syrisch-arabischen, koptisch-arabischen Bilinguen usf., in denen überall die schmale arabische Kolonne neben der breiteren andern Sprache einhergeht.[1] Damals erst kam das System auch nach Ägypten, wo, wie wir sahen, von Alters her die entgegengesetzte Ordnung parallel-seitiger Bilinguen zu Hause war.

3. Der Schriftzug zeigt die charakteristische Unziale gewisser verwandter koptischer Bibeltexte mit ihren von kursivem Einschlag verhältnismäßig freien Formen quadratisch breit oder kreisrund gezeichneter Buchstaben, die mit ihren stark geschwellten Linien eher an die monumentale Quadratschrift des Westens als an die feinlinigen alten Bibeln des Ostens erinnern.[2] Selbst an den Zeilenschlüssen, an denen das Bestreben, Worte oder Silben ohne wesentliche Überschreitung des vorgezeichneten Liniensystems noch vollends unterzubringen, dazu zwingt, die Buchstaben zusammenzudrängen, werden dieselben zwar kleiner gemacht, wohl auch übereinander gestellt, nicht aber auf Kosten des guten breiten Stils schmaler gezeichnet.[3] Nur für die Über-

---

[1] Einige Beispiele: griechisch-arabische Parallelkolumnen von ungleicher Breite zeigt *cod.* ϴ[h] *saec. IX (Petersburg 281; Greg. 0136; Sod. ε 91); cod.* ℸ[9] *saec. IX (Sinai, St. Katharina; Greg. 0137; Sod. ε 97); cod. Venedig Ven. Marc. 539 saec. X* (*Greg. 211; Sod. 234*); — syrisch-arabische Parallelkolumnen (das arabische in syrischer Schrift, sog. Karšunitexte) in den von Baumstark beschriebenen liturgischen Hss des jakobitischen Markusklosters zu Jerusalem (*Oriens Christianus* N. S. 1911 I, 104 ss.; und *Festbrevier und Kirchenjahr* a. a. O. 42 u. 53); — bohairisch-arabisch *cod. Vat. Copt. 9 anni 1202 p. Chr.*, bei welchem, wie ich an einer Photographie Baumstarks sehe, unter einem architektonischen Bogenfries von drei symmetrischen Bogen die zwei ersten die bohair., der dritte die schmalere arab. Kolumne dachartig üderspannen. Weitere Hss. bei A. Mai, *Script. vet. Nova Coll.* IV, 2; bei Delaporte, *Catalogue sommaire des Mss. Coptes de la bibl. nat. in Revue de l'Orient Chrétien* XV 1910, XVI 1911 (Vgl. dazu Baumstarks Literaturbericht im *Oriens Christianus* N. S. I 1911). Ferner die Hss. *Rylands 424* (Lektionar der Osterwoche), *426—428* (Missalien), *430, 431* ΘΕΟΤΟΚΙΑ ΝΤΕ ΠΙΑΒΟΤ ΧΟΙΑΚ, *435* (ⲁⲫⲱⲛⲁⲣⲓ = ἀντιφωνάριον). Weiteres Material, auch für andere Sprachen, bei Gregory a. a. O. unter den verschiedenen biblischen Versionen. Daß das System zumal in den jüngeren liturgischen Hss. der koptischen Kirche herrschend ist, vgl. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, Kempten u. München 1906, 68. Interlinear-Versionen, zu denen die arabische Schrift sehr geeignet war, kommen natürlich auch vor.

[2] Vgl. etwa A. Ciasca et P. J. Balestri, *Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani*, Romae 1885—1904, vol. I—III die Tafeln IV, VI, XIX, XXIII, XXIV, XXV mit dem schönen runden Typus. Die übrigen Tafeln, also weitaus die Mehrzahl, zeigt den schmalen Typus. Ähnliche Züge weisen auch die Tafeln bei Amélineau auf. — Über lateinische Beeinflußung der ägyptischen Schrift seit Diokletian vgl. U. Wilken a. a. O. pag. XXXIX. — Die gröberen Striche erklären sich übrigens aus der verschiedenen Technik, mit dem Pinsel statt mit dem Calamus zu schreiben. Vgl. Gardthausen a. a. O. I² 59.

[3] Vgl. die wertvollen Ausführungen über den quadratischen Typus von W. Hartel (u. Wickhoff), *Die Wiener Genesis*. Beilage zu d. Jahrb. d. Samml. d. allerh. Kaiserhauses XVI, Wien 1895, 136. — Nur ausnahmsweise wie an der Stelle

schriften, die sich vom eigentlichen Text abheben sollen, wird der aus den Papyri bekannte schmalere Typus gewählt.[1]

Auch der griechische Text, von derselben Hand geschrieben, zeigt durchaus dieselbe Schriftgattung. Mithin ist das Fragment ausschließlich nach den Gesetzen der koptischen Paläographie zu beurteilen und kann nicht ohne weiteres an den Maßstäben der griechischen Schriftkunde gemessen werden. Nun ist aber die koptische Unziale bekanntlich schwer zu datieren, einerseits weil datierte Hss. sehr selten sind, anderseits weil die Kopten die Entwickelung der griechischen Schrift zur Minuskel nicht mitgemacht und nur die Unziale, ausgehend von der frühen Form, die sie übernommen, in eigener und sehr konservativer Weise ausgebildet haben. Vom Standpunkt der griechischen Paläographie wäre man auf den ersten Blick geneigt, das VI—VII. Jahrhundert anzusetzen.[2] Anders muß man urteilen, wenn die koptischen Paläographen auf dem rechten Wege sind. Nach dem großzügigen Dreiklassensystem Horners würde unser Fragment mit den Kennzeichen des großen Formates, großer regelmäßiger Schrift und den jüngeren Formen ⲁ, ⲙ, ⲩ statt der älteren ⲗ, ⲙ, ⲩ zur II. Klasse zu rechnen und etwa ins IX—X. Jahrhundert zu datieren sein.[3] Zieht man das Album von Hyvernat zu Rate, so ist der Schriftzug unverkennbar noch weit entfernt von den späteren Beispielen. Eine vollkommen gleiche Schrift weist das Album nicht auf, am ehesten besteht eine Ähnlichkeit mit Tafel VII, 2 (*Borgia 191* Neapel) oder VIII, 4, die Hyvernat etwa ins X. Jahrhundert setzt.[4] Die Kriterien sind

---

Mk. 16, 16 (Zeile 186) des griechischen Textes ist der Zeilenschluß schmal geschrieben BΑΒΤΙCΤεις.

[1] Wie mir W. E. Crum während des Druckes mitteilt, ist eine der kürzlich von Pierpont Morgan erworbenen koptischen Hss. (Evang. Matth.) nach einer Abbildung im *New Yorker „Sun"* auf der ganzen Seite in einer Schrift geschrieben, welche die größte Ähnlichkeit mit dem kleineren schmalen Typus unserer Überschriften hat. Die Morgansche Hs. soll ein Datum ins IX. Jahrhundert tragen, wie die meisten dieser großen Sammlung.

[2] So setzt auch Gregory a. a. O .74 sq. die unter *Nr. T.* verzeichneten griechisch-koptischen Texte vom Standpunkt der griech. Paläographie in eine Zeit, die vom koptischen Standpunkt aus gesehen als viel zu früh zu bezeichnen wäre.

[3] Horner a. a. O., III, 377 sq. Wie mir Geh. Rat Lenel mitteilt, wurden unsere Blätter denn auch vonseiten der Berliner Zentrale des Papyruskartells ins X. Jahrhundert gesetzt.

[4] H. H. Hyvernat, *Album de Paléographie Copte,* Paris et Romae 1888; *Cod. Borgia 191* (Tab. VII, 2) zeigt auch über der großen quadratisch schönen Schrift des eigentlichen Textes eine Überschrift von mehreren Zeilen in demselben schmalen Typus, wie unser Fragment. Tab. VIII, 4 (Lord Crawford and Balcarres 24 pag. 400) weist eine ebensolche Schreiberinschrift auf, die in der riesigen kreisrunden Initiale ⲉ untergebracht ist: ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲫⲟⲣⲟⲥ ⲅⲁⲗⲗⲓⲱ̅ ⲅⲣⲁⲫⲟⲩ.

allerdings nicht ganz sicherführend. Die Formen ɯ und ϒ kommen auch schon früher vor.[1] Wie wenig dieses Datierungssystem, das gewiß seinen Wert hat, da es auf Beobachtung beruht, noch zu allgemein anerkannten Ergebnissen führt, lehrt der gleichfalls griechisch-saïdische Evangelien-*Codex Borg. Copt. 109*, den Franchi de' Cavalieri ins *V.—VI.* Jahrhundert setzt. Georgii hatte mit *saec. IV* gewiß zu hoch gegriffen; aber auch Gregory schreibt ihn dem *V.*, Balestri dem *VI.* Jahrhundert zu, während ihn Horner in seine II. Klasse *saec. IX—X* verweisen muß.[2] Die Freiburger Blätter, die ihm im allgemeinen Schrifttypus recht ähnlich sind, müssen jedenfalls etwas jünger sein, da sie, so weit ich urteilen kann, zwar viele günstigen Indizien des *Codex Borgianus* besitzen, gegen ihn aber im Nachteil sind durch den ausnahmlosen Gebrauch der erwähnten jüngeren Form des ϒ, die jener neben dem regelmäßigen Y nur vereinzelt anwendet. Die Form ⲁ, ɯ haben beide gleichmäßig. Auch sind die dort vor die Kolumne herausgerückten Initialen nicht so groß und so hervortretend und seltener, auch nur beim griechischen Text zu finden — übrigens doch auch dies ein Brauch, der schon im griechischen Unzialkodex *I* (*saec. V*) entgegentritt.[3] Der Unterschied der kleineren und größeren Schrift — vom Format abzusehen — braucht meines Erachtens nicht einen großen zeitlichen Abstand zu bedeuten, sondern mag aus dem verschiedenen Zweck zu erklären sein, indem *cod. Borg. 109* als bilingue Bibel mit fortlaufendem Paralleltext der privaten erbaulichen oder gelehrten Lesung, unser Fragment aber als öffentliches Lesebuch beim Kultus zu dienen hatte. Großes Format und große Schrift sind bei den Lektionarien nach einer feinen Beobachtung von Gregory aus der praktischen Rücksicht gewählt worden, um bei Licht im litur-

---

[1] Der Osterfestbrief anni 713, 719 oder 724 des alexandrinischen Patriarchen Alexander II (704—729), im schmalen Typus gehalten, verwendet nur diese beiden jüngeren Formen: Pap. Berol. P. 10677. Abgebildet bei W. Schubart, *Papyri Graecae Berolinenses* (*Tabulae* etc. *ed.* Lietzmann 2). Bonnae 1911 tab. 50. Der bereits erwähnte *cod. Borg. copt. 109*, der als sehr alt gilt, schreibt regelmäßig die jüngere Form des ɯ und kennt die jüngere Form des ϒ neben der allerdings häufigeren alten Form Y. Die bekannte Propheten-Hs. *Vat. gr. 2125 saec. VI (cod. Marchalianus = Q)*, in welcher auch ein ägyptischer Festbrief anni 577 p. Chr. enthalten ist, bietet ebenfalls schon regelmäßig die Formen ⲁ ϒ ɯ, nur ist der Duktus zierlicher. Vgl. die Abbildung bei Franchi de' Cavalieri a. a. O. Tab. 4. Den Osterfestbrief bietet *New Pal. Society 48.*

[2] Franchi de' Cavalieri a. a. O. Dazu meine Rezension in der literarischen Rundschau, Freiburg 1912. A. A. Georgii, *Fragmentum Evangelii S. Johannis Graeco-Copto-Thebaicum.* Romae 1789, mit Abbildung beider Texte in natürlicher Größe. C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes.* Leipzig 1900—09, I, 66 (Nr. T^{a} oder 029 = Soden ε5); II, 549; III, 1363. Balestri a. a. O., III, 1904 pag. XXXIV.

[3] Gregory a. a O. I, 52.

gischen Nachtdienst besser in die Augen zu fallen, ein Umstand, der sich nicht erst im IX. Jahrhundert herausgestellt haben kann.[1] Übrigens zeigt auch der erwähnte alexandrinische Osterfestbrief anni 719 (713? 724?) ebenso große Schrift wie unser Stück, vermutlich nicht wegen der zeitlichen Nähe, sondern aus einem verwandten sachlichen Grund, der nach Schubert im amtlichen Charakter zu suchen wäre. Wenigstens ist sogar schon ein amtlicher Brief anni 209 des praefectus Aegypti Subatianus Aquila in noch viel größeren Zügen gefertigt.[2] Was den Duktus näherhin angeht, so ist er beim *cod. Borg. 109* nicht feiner, der Bogenstrich von ρ trifft die Hasta oft nicht, während er in *cod. Borg. 191* mit derselben zusammenfließt; auch die Endpunkte von e c sind noch nicht so plump angesetzt u. a. m. Doch ist der Schriftzug sowohl im allgemeinen, wie auch besonders in jenen Kleinigkeiten, die nie auf Zufall beruhen, bei den drei Hss. so ähnlich, daß man mit Sicherheit dieselbe paläographische Schule erkennt, eine Schule, die in 400 Jahren eine größere Entwickelung gezeitigt haben müßte, als sie in diesen drei Vertretern sich widerspiegelt.[3]

Ob man nun *cod. Borg. 109* früh zu datieren und unsere Hs. in seine Nähe zurückzuverlegen hat, oder ob die unsrige wirklich erst *saec. IX* ist und jener in ihre Nähe herabgerückt werden muß: faßt man alles zusammen, so dürfte jedenfalls so viel sicher sein, daß unser Fragment zwischen dem Typus des älteren *cod. Borg. 109* und dem etwas jüngeren *Borg. 191*, mit denen beiden es derselben Schriftheimat entstammt sein muß, etwa die Mitte hält. Der Schreiber aber war jedenfalls ein Kopte von guter griechischer Bildung.

4. Als Text steht die saïdische Version im Vordergrund, sowohl als solche, wie auch qualitativ, insofern sie den griechischen Paralleltext, mit dem sie zwar größtenteils identisch ist, doch in einigen recht wichtigen Punkten übertrifft. Dabei ist das textkritisch interessantere Stück, das dem Fund seine textkritische Bedeutung verleiht, die Markus-

---

[1] Gregory a. a. O., I, 328c.

[2] W. Schubert a. a. O. tab. 50. 35 (*Pap. Berol. P. 11532.* Dazu pag. XXXIII: „Scriptura grandis qua uti solebant in actis publicis").

[3] Kein Geringerer als W. E. Crum, dem ich eine Photographie schicken konnte, ist derselben Auffassung, daß beide Typen nicht allzu weit voneinander entfernt sind, neigt aber dazu, beide spät anzusetzen, wiewohl er in seinem mir in liebenswürdiger Weise mitgeteilten Gutachten so scharf als möglich betont, wie schwer gerade dieser Typus zu datieren ist und wie wenig sicher all das ist, was seither darüber gesagt wurde, da wir bis jetzt feste Anhaltspunkte nicht besitzen. — Nachdem die pag. 18 Note 1 erwähnten Pierpont-Morgan-Hss. des schmalen Typus, der der regelmäßige Begleiter unseres großen runden Typus ist, mit Datierung ins IX. Jahrhundert hervorgetreten sind, teilt mir Crum nachträglich in freundlicher Weise mit, daß er nunmehr das Freiburger Fragment doch eher um ein Jahrhundert (d. h vom X. ins IX.) zurückverlegen würde.

Perikope mit den beiden als Varianten beigefügten Schlüssen. Die beiden Lukas-Perikopen 24, 1—12 und 24, 36 sq., letztere nur griechisch, bringen doch nur einige Lesarten auch zur saïdischen Version, die nichts wesentlich Neues bedeuten, zumal die letztere für Lk. 24 bereits durch mehrere andere Zeugen vertreten ist.[1] Die Markus-Perikope dagegen, in beiden Sprachen Mk. 16, 2—20 umfassend, mit dem sogenannten „kurzen Markus-Schluß" nach Vers 16, 8, und nachfolgend, nochmals mit Vers 16, 8 anhebend, dem längeren (kanonischen) Bericht, bringt nun erstmals das volle Schlußkapitel in der saïdischen Version, die auch in der neusten Ausgabe von Horner gerade zu Mk. 16 noch erhebliche Lücken aufweist. Näherhin kommen als wertvolle Bereicherungen zu den schon bekannten Teilen die seither fehlenden Verse 16, 2—7 und 13; mit Ergänzung der verstümmelten Verse 16, 10. 12. 14. 19. 20; dazu der textkritisch hochwichtige Übergang von Vers 16, 8 zum „kurzen Schluß" mit einer Formel, die beim Saïden noch deutlicher als beim Griechen anzeigt, daß dieser sich mit dem Schluß des Matthäus-Evangeliums berührende Missionsauftrag, den Horner noch nach Art des Altlateiners *cod. k* unmittelbar mit Mk. 16, 8 verbunden hat, nicht in organischer Verbindung mit dem Evangelium überliefert war: *Zeile 66—68:*

Saïd: ἐν ἄλλοις ἀντιγράφοις δὲ (καὶ) ταῦτα μετεμφέρεται: — **Graec.:** ἐν ἄλλοις ἀντιγράφοις οὐκ ἐγράφη ταῦτα: —

---

[1] Vgl. Horner a. a. O. II, 458 ss. Die Erweiterung Lk. 24, 1 Zeile 10—11 (die auch *Syrsin-cur* bieten), und der harmonistische Zusatz Zeile 11—17 aus Mk. 16, 3 (den *Syrsin-cur* nicht haben), war bekannt; ebenso Vers Lk. 24, 12 Z. 83—92, den der Saïde mit ℵ *B A I L rell. Syrsin-cur Bohair Aeth c f ff2 Vg* gemein hat, während er *Dd a b e l r* fehlt [*Syrhier*, den Tischendorf hier anführt, hat den Vers; *q* ist lückenhaft; *fuld* geht mit Joh. 20, 6—8, ebenso *Tatian arab.*] Der Vers steht auch sonst überall in der Perikope Lk. 24, 1—12, worüber unten pag. 32 ss.

[2] C. G. Woide *(Fragmenta Novi Testamenti iuxta interpretationem dialecti superioris Aegypti quae Thebaica vel Sahidica appellatur etc. Appendix ad editionem Nov. Test. Graec. e cod. Alexandrino cur. H. Ford, Oxon. 1799)* brachte vom letzten Markuskapitel nur eine saïdische Paraphrase des letzten Verses 16, 20. Erst Horner (a. a. O. I 1911, 634 ss.) konnte aus drei Neuerwerbungen einen größeren Teil zusammenstellen, nämlich Vers 16, 1 aus *Nr. 44*[1], einem Lektionarfragment *saec. XIII (Paris 129*[19] *fol. 68)*, das Mk. 15, 40—16, 1 enthält; ferner einen Teil des kurzen und den langen Markus-Schluß 16, 8—20, jedoch mit inneren Verstümmelungen, aus *Nr. 108 saec. IX (Fragment Weill)*; endlich 16, 14—20 aus *Nr. 50 saec. IX (Bodleian Copt. g 3 11. 4)*. Zur Herstellung von Vers 16, 8 mußte überdies der griechische Text oberägyptischer Provenienz des *Fragments Paris 129*[8] *fol. 162 saec. VIII [= T*[1] *Gregory]*, das Amélineau a. a. O. p. 402 s. herausgegeben hat, zu Hilfe genommen werden. — Was es mit der Nachricht bei Gregory a. a. O. III 1909, 1306 für eine Bewandtnis hat, es finde sich unter einigen Blättern saec. XI, die Ricci aus Ägypten mitgebracht, eines, das zuerst den kurzen und dann den langen Markus-Schluß enthalte, konnte ich aus Paris nicht erfahren, vermute aber, nach obiger Beschreibung, daß

Textkritisch findet unser Fragment bereits eine eng geschlossene Familie nächst verwandter griechischer Zeugen vor, verbunden durch die Eigentümlichkeit, beide Markus-Schlüsse hintereinander zu bieten. Schon das saïdische *Fragment Weill (cod. 108 Horner)* gehört ohne Zweifel hierher; ebenso unverkennbar aber auch eines der vor 30 Jahren aus Oberägypten nach Paris verbrachten Blätter, das ganz griechisch ist, doch von koptischem Schriftzug, nach Amélineau etwa im VIII., nach Horner vor dem X. Jahrhundert geschrieben und von Gregory wegen seiner Beziehung zu dem griechischen Unzialkodex *L* mit dem Siglum T^l bezeichnet[1]. Seine Verwandtschaft mit unserm Fragment ist eine so innige, daß man unserm Griechen füglich das ähnliche Siglum T^λ (Thebaicus λ), dem Saïden das entsprechende Zeichen λ geben mag. Insbesondere mit unserm Saïden stimmt T^l sogar an zwei Stellen überein, an denen der eigene Grieche von demselben abweicht. *(Zeile 56 sq:* Και ἀκουσασαι ἐξηλθον *T^l cum λ contra* και ἐξελθουσαι T^λ; *Zeile 79:* ἀπ' ἀνατολης] + ἡλιου *add. T^l cum λ, om. $T^λ$)*; auch die Rubrik vor dem kurzen Schluß stimmt besser zu der unseres Saïden als die unseres eigenen griechischen Paralleltextes *(Zeile 66—68:* ἐν τισι των ἀντιγραφων ταυτα φερεται *T^l, similiter* ἐν ἀλλοις ἀντιγραφοις δε (και) ταυτα (μετ)εμφερεται *λ, contra* ἐν ἀλλοις ἀντιγραφοις οὐκ (!) ἐγραφη ταυτα *$T^λ$)*; ferner fallen die durch Initialen markierten Abschnitte weitgehend mit unserer Texteinteilung zusammen, so daß das Fehlen von Zeile 168 sq. unserer beiden Texte in T^l und einige untergeordneten Varianten nicht im Weg stehen können, hier unmittelbare Brudertexte zu erkennen.

Ein sehr naher Seitenverwandter, wenigstens für die Mk.-Schlüsse, ist sodann der schon länger bekannte Pariser Grieche *cod. L saec. VIII*, im übrigen ein vorzüglicher, dem *cod. B* nahestehender Zeuge vermutlich alexandrinischer Provenienz[2]. Auch er markiert durch Initialen

es kein anderes Stück ist als das *Fragment Weill*, das Horner unter *Nr. 108* eingereiht hat, mit der Bemerkung (III, 382), daß es M. Weill 1895 aus Ägypten gebracht.

[1] *Paris Bibl. nat. Ms. copte 129⁸ fol. 162 (= T^l; Greg. 099; Sod. ε 47):* ein vereinzeltes Blatt, ganz griechisch, vielleicht aber doch aus einem bilinguen, dann aber sukzessiv geordneten griechisch[-saïdischen] Lektionar stammend, die Schrift des runden, noch kleineren koptischen Typus, etwas verwischt und deshalb nicht mehr leicht zu lesen. Herausgegeben von Amélineau (a. a. O. *Notices et Extraits 34, 2, 402 sq.* mit Abbildung *tab. 2)*, der es etwa ins VIII. Jahrhundert setzt; abgedruckt bei Gregory a. a. O. I, 70: neuerdings ediert von Horner a. a. O. I 1911, 640 sq., der einige Stellen und besonders die beiden Rubriken entziffern konnte, und der das Blatt auf Grund seines erwähnten palaeographischen Systems „nicht später als das X. Jahrhundert" datiert. Vgl. auch oben pag. 7 Note 1.

[2] *Paris Bibl. nat. gr. 62 (= L; Greg. 019; Sod. ε 56).* Vgl. Gregory a. a. O. I, 55. Herausgegeben von C. Tischendorf, *Monumenta Sacra inedita sive Reliquiae antiquissimae textus Novi Test., Lips. 1846, 57—399,* unsere Stücke 205 ss., 314 ss.

fast dieselben Abschnitte, hat auch ähnliche Rubriken vor den zwei Schlüssen; an den genannten beiden Stellen Z. 56 sq. und 78 geht er gegen λT^1 mit unserm Griechen T^λ, von allen dreien sich abhebend durch Weglassung unseres Ansatzes Z. 91—98 vor dem langen Schluß, und durch fehlendes ἐφανη im kurzen Schluß. Etwas weiter entwickelt erscheint der gleichfalls griechische Athoskodex *Ψ saec. VIII./IX.*, den ich leider nur für Z. 65—99 vergleichen kann[1]. Er bietet Z. 79 μεχρι für ἀχρι; Z. 76 'Ιησους ohne Artikel, der kurze Schluß ist bereits unvermittelt an Vers 16, 8 angeschlossen, denn das Siglum Τε(λος) nach 16, 8 ist nach Gregory nur Lesezeichen für die dort schließende Perikope; der lange Schluß beginnt wie bei *cod. L* sofort mit 'Αναστας, mit vorausgeschickter Rubrik, die sich mit der des *cod. L* deckt. — Von der Pariser griechischen Minuskel *579 saec. XIII*, ebenfalls beide Mk.-Schlüsse bietend[2], und dem Sinaitischen Griechen ז[12] *saec. VII*, auf die ich durch Eb. Nestle (*Einführung*[1] 77 und durch gütigen Brief) aufmerksam werde, kenne ich den Text nicht näher[3].

Nach alledem sind die Texte *L Ψ* (ז[12] *579*) $T^1 T^\lambda \lambda$ *108 (wohl auch cod. 50 Horner)* für die Art der Gruppierung der beiden Markus-Schlüsse nach Mk. 16, 8 und deren Wortlaut so einheitlich, daß sie wenigstens in dieser Hinsicht von einem gemeinsamen Archetypus abhängen müssen, dessen Heimat in Ägypten (Alexandrien?) zu suchen ist, der aber, nach den griechischen Vertretern zu schließen, eher ein Grieche, denn ein Kopte war. Damit ist allerdings noch nicht gesagt, daß der saïdischen Version die beiden Schlüsse von allem Anfang an

---

Scriveners Abbildung Tafel 21 gibt Mk. 16, 8 und die Rubrik zum langen Schluß wieder. Mk. 16, 8 beginnt mit Initiale, am Rand die Eusebianische Sektion 233 B. Die Schrift ist groß, die eckig steile Maiuskel.

[1] Athos, *Lawra des hl. Athanasios Nr. 172 oder B 52 saec. VIII—IX (= Ψ; Greg. 044; Sod. δ 6)*. Vgl. Gregory a. a. O. I, 94, wo der kurze Mk.-Schluß mitgeteilt ist.

[2] *Paris bibl. nat. gr. 97 saec. XIII (Greg. 579; Sod. ε 376)*, einspaltig, mit dem doppelten Schluß zu Mk.; Absatz Mk. 16, 5 mit der Eusebian. Sektion 233 an dieser Stelle. Vgl. Martin, *Description technique des Mss. grecs relatifs au Nouv. Test. conservés dans les bibliothèques de Paris*, 1884, 91—94. Gregory a. a. O. I, 205. Die Hs. stammt aus einem (Nonnen-)Kloster, wurde wohl bestellt von einer Äbtissin Olympias. Nach fol. 118ᵛ von einem Konstantinos τω πανσεπτω ναω των ἁγιων και ἐνδοξων μεγαλων μαρτυρων Θεοδωρου geschenkt. Vgl. v. Soden I, 179.

[3] *Cod.* ז[12] *saec. VII vom Sinai (Greg. 0112; Sod. ε 46)* geht nach R. Harris, *Biblical Fragments from Mount Sinai*, London 1890, pag. XII sq. u. 48—52 nur bis Mk. 16, 5, während ihn Souter, *Nov. Test. graece*, Oxoniis, im Apparat zu Mk. 16, 9—12 zu den Zeugen *L Ψ* T^1 *0112 579 (primo) k* etc. stellt. Nestle teilt mir mit, daß auch er sich *cod. 0112* als Zeugen des Doppelschlusses von Mk. notiert habe. Da Harris a. a. O. nur den Text von fol. 1r° v°, 2r° v°, 3r° gebe, nicht aber von 3v°, so sei vielleicht inzwischen diese Rückseite mit den Mk.-Schüssen erst nachträglich entziffert worden. Harris bemerkt nur zu fol. 3: „*the right hand side of the column is cut away.*“

mit auf den Weg gegeben waren. Denn es wäre erst zu beweisen, daß sich die Verwandtschaft auch über die Markus-Schlüsse hinaus und weiter in den eigentlichen Evangelientext hinein erstrecke, eine Frage, die zwar mein engeres Thema überschreitet, die aber schon aus dem Grund schwerlich zu bejahen ist, weil das sonstige Verhältnis des *cod. L* zur saïdischen Version nach den Feststellungen Horners im allgemeinen nur ein untergeordnetes ist.[1]

Nachdem der älteste Syrer vom Sinai (*Syrsin*) ohne Markus-Schluß erschien und ebenso wie die ältesten Griechen ℵ*B* das Evangelium mit Mk. 16, 8 schließt, während auf der andern Seite der altertümlichste Lateiner *k* den „kurzen Schluß", andere Altlateiner wie *a c f2 q gat gig [hiat b e]* den „langen Schluß" organisch angegliedert haben, konnte man im Zweifel bleiben, wie sich der älteste Ägypter, der Saïde, verhalten werde. Die äthiopischen Texte, die bald ohne, bald mit dem kurzen Schluß auftreten, konnten die Vermutung nach der einen oder andern Seite lenken; denn diese Version ist zwar direkt aus griechischer Vorlage geflossen, aber aus einer solchen, wie sie in Ägypten im Umlauf waren, von wo sie auch nachträglich Beeinflussungen weiterhin erfuhr[2]. Das Oxforder saïdische Fragment (*cod. 50 Horner*) mit Mk. 16, 14—20 schien, wie Horner glaubte, ein „negatives" Argument „gegen den kurzen Schluß" zu enthalten; das Fragment Weill (*cod. 108*), anhebend mitten im kurzen Schluß, und mit dem als Variante angefügten langen Schluß, ließ Horner, wie gesagt, dann doch zugunsten des kurzen Schlusses entscheiden.[3] Daß er sich aber besser an den Griechen T^1 aus Oberägypten gehalten hätte, den er mit Recht auch zur Rekonstruktion des saïdischen Textes beigezogen, lehrt nun unser Fund, der beide Schlüsse ebenfalls als bloße Varianten kennzeichnet, und der zugleich die Kriterien in sich trägt, wonach diese Schlußformen nicht ursaïdisch sein können: Ganz auszuschließen ist dies zunächst mit Sicherheit für den auch erst an zweiter Stelle erscheinenden langen Schluß, aus dem

[1] Horner a. a. O. III, 387: „the absence of peculiar *L* readings removes any idea of late Alexandrian tendency, although the probable Sahidic ending of Mark given by 108 makes a conspicuous exception in favour of *L*". Warum diese Ausnahme sich eben nur auf die Mk.-Schlüsse erstreckt, soll auf Grund unseres Saïden noch des weiteren klar gestellt werden.

[2] Vgl. Hoberg-Kaulen, *Einleitung in die Hl. Schrift* I[5], Freiburg 1911, 233 sq. Littmann, *Geschichte der äthiop. Literatur. Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen* VII, 2, Leipzig pag. 223 ss. A. Baumstark, *Die Christlichen Literaturen des Orients* (Sammlung Göschen) II, Leipzig 1911, 39 ss. J. Guidi, *Le traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico*, Roma 1888.

[3] Die Bibliotheksnummern oben pag. 21[2]. Zu *cod. 50* äußert Horner a. a. O. III, 380: „supplies negative evidence against the shorter ending as alternative". Zu *cod. 108 Weill* vgl. ib. III, 384, womit der Text ib. I, 634 ss. zu vergleichen ist.

Grund, weil ihm (im Unterschied von *LΨ*) bei allen vier Zeugen *λ T^λ T^1 108*, die für die saïdische Tradition in Betracht kommen, als dem eigentlichen Schlußbericht noch ein Teil des Verses 16, 8 vorausgeschickt ist, Worte, die bereits vorher an ihrem rechten Ort vorgetragen waren, u. zw., was das Entscheidende gegen diese Dublette ist, in unserer Hs. an der ersten Stelle mit einem andern, altertümlicheren Text und in einer grundverschiedenen Version, die naturnotwendig einen andern Urheber haben muß als die zweite, wie folgende Gegenüberstellung beider saïdischen Stellen (mit möglichst buchstäblicher griechischer Linearübersetzung) zeigt:

	λ Mk. 16, 8 Primo:		**λ Mk. 16, 8 Secundo:**
60	ⲛ[ⲉ]ⲣⲉ ⲟⲩϩⲟⲧⲉ	91	ⲛⲉⲣⲉ ⲟⲩⲥⲧⲱ[ⲧ]
	ⲅⲁ[ⲣ] ⲛ̄ⲙⲙⲁⲩ ⲡⲉ		ⲇⲉ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟ
	ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩⲣ̄ϣⲡⲏ		ⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩϣⲧⲟⲣ
	ⲣⲉ· ⲙ̄ⲡⲟⲩϫⲉ		ⲧⲣ̄· ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲟⲩ
	ⲗⲉ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲉⲗⲁ		ϫⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ
65	ⲁⲩ, ⲛⲉⲩⲣ̄ϩⲟⲧⲉ ⲅⲁⲣ	98	ⲉⲗⲁⲁⲩ· ⲛⲉⲩⲣ̄ϩⲟ|ⲧⲉ ⲅⲁⲣ·
	id est graece:		*id est graece:*
60	ἦν φόβος	91	ἦν τρόμος
	γὰρ ἐν αὐταῖς		δὲ κρατήσας αυ-
	καὶ ἐξίσταν-		τῶν ἠδὲ τάρα-
	το. οὐχ ὅτι		χος. καὶ οὐχ
	δὲ εἶπον ου-		ὅτι οὐδὲν εἶπον
65	δενί. ἐφοβοῦντο γάρ.	98	οὐδενί. ἐφοβοῦντο γάρ.

Die durch Unterstrich hervorgehobenen Verschiedenheiten, schon rein quantitativ die Hälfte, betreffen nicht nur die Worte, sondern auch das Satzgefüge und den Sinn.

Der erste Saïde geht Z. 60 mit dem Begriff **ⲟⲩϩⲟⲧⲉ** *(„eine Furcht")* gegen τρομος unseres Griechen *T^λ* und aller übrigen griechischen Hss. mit Ausnahme von *D*п*^{*vid}, unter den Lateinern gegen *a k l Vg Wo*, aber mit *c ff2 n q gat* (pauor et timor *ept*) *ox**, eine Verwandtschaft, die nicht jung ist.[1] Der zweite Saïde berührt sich in der Verbalkonstruktion mit der Bohairischen Version (wörtlich ἦν γαρ τρόμος — **ⲟⲩⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ** — ἔχων αὐτάς ἠδὲ ἔκστασις *Bohair*), mit der er auch **ϣⲧⲟⲣⲧ̄ⲣ** gemein hat; vielleicht ist hier eine Kreuzung vor sich ge-

[1] Mit *Wo* bezeichne ich Wordsworth-White, *Novum Testamentum latine* etc., Oxford 1889 ss. *Wo* gibt zu Mk. 16, 8 irrtümlich „tenior et pauor" als Lesung des *gat*, der in Wirklichkeit „timor et pauor" bietet, wie ich in meiner Ausgabe richtig angegeben und neuerdings an der Photographie unzweifelhaft festgestellt habe.

gangen, bei der er ἔκστασις eingebüßt hat; denn ⲥⲧⲱⲧ und ϣⲧⲟⲣⲧⲣ sind Synonyma für τρόμος. Es mag nun sein, daß die singuläre Addition des ersten Saïden Z. 64 + ⲁⲉ (vielleicht Dittographie zu dem unmittelbar vorhergehenden ⲭⲉ?); und die zwei Omissionen Z. 63 ⲁⲩⲱ *om.* λ[1] $T^{\lambda (primo)}$; und Z. 64 ⲗⲁⲁⲩ *om.* λ nur Fehler sind, die nicht in Rechnung kommen. Aber die Unterschiede sind auch ohne sie zahlreich und schwerwiegend genug; und schließlich genügt die an sich unscheinbare Variante Z. 61 ⲅⲁⲣ λ^{primo} $T^{\lambda (bis)}$ cum *cod. Saïd 108* T^{1} *Bohair Aeth Syrg Arm It* ℵ *B D etc.* ... gegenüber Z. 92 ⲁⲉ $\lambda^{secundo}$ cum *A C L Syrh*, um deutlich genug den Weg zu weisen, wann und von wannen die ganze Dublette Z. 91—98 dem ersten Saïden nachträglich zugewandert ist; sie kam spät genug, und kam aus Alexandrien! Bei diesem Sachverhalt gibt uns aber die vorhin nachgewiesene Verwandtschaft unserer beiden Markusschlüsse (und zwar der beiden zusammen!) mit dem Alexandriner *L* den Beweis in die Hand, daß nicht nur der lange, sondern auch der kurze Schluß gleichzeitig von dorten gekommen ist. Der alte Saïde aber tritt somit in der Frage nach dem Schluß des Markus-Evangeliums an die Seite von ℵ *B Syrsin* und muß ursprünglich wie diese das Evangelium mit Vers 16, 8 in der ihm eigentümlichen Fassung geschlossen haben.

Die textkritische Situation[1] ist nun die, daß die führenden Griechen ℵ *B* mit *Syrsin* Arm^{plur} $Aeth^{codd\ 3}$ $Arab^{vat}$ weder den kurzen noch den langen Schluß kennen und durch die Subscriptio nach 16, 8 anzeigen, daß das Εὐαγγελιον κατα Μαρκον an dieser Stelle zu Ende ist. Ebenso ist, wie wir gesehen haben, der Saïde samt den Griechen *L* $T^{1\lambda}$ (Ψ) zu werten, die beide Schlüsse nur als Varianten beifügen; auch die Griechen *137, 138*, die den langen Schluß mit Asteriskus versehen. Mit dem kurzen Schluß endet organisch der gewichtige Altlateiner *k* und die Äthiopen $^{m\ et\ a\ al.\ 5}$. Am Rand verzeichnen den kurzen Schluß *gr. 274 Syrhier Bohair (AE₁).* Die Scholien von etwa *30 Hss.* bemerken, daß in den älteren und, wie manche beifügen, besseren Exemplaren das Evangelium mit (16, 8) ἐφοβουντο γαρ schließe, (wobei in manchen noch der kurze Schluß beigeschrieben wird). Dasselbe bezeugen *Eusebius* und *Hieronymus* u. a., wie denn der lange Schluß auch der *Eusebianischen Sektionen* ermangelt.[2] Endlich hat die Tatsache selbst, daß nicht ein, sondern zwei Markusschlüsse in der Überlieferung auftreten, daß also mehr als ein Versuch der synoptischen Angleichung des Markusevangeliums unternommen werden konnte, ihr Gewicht für sich. — All dem steht gegenüber, daß die große Masse der Hss. nur

[1] Vgl. Tischendorf, *Ed. VIII crit. maior* I, 403—407. Horner I, 635. Burgon, *The last twelve Verses of S. Mark.* Rohrbach, *D. Schluß d. Mk. etc.* Berl. 1894.

[2] Vgl. die wertvollen Nachweise von Gregory a. a. O. II, 879 sq., aus denen hervorgeht, daß in der Bibel des Eusebius Mk. 16, 8—20 nicht enthalten war.

den langen Schluß kennt, dessen ältester Zeuge doch schon *Irenaeus* ist, mit dem naturgemäß als älteste unter den Hss. die benachbarten „europäischen" Altlateiner *a ff2*, dann auch *c q gat gig al.*, nicht aber der Afrikaner *k [hiat e b]* zusammengehen. *Cyprian* weist keine, *Tertullian* keine sichere Spur auf. Tatian müßte, nach dem allerdings überarbeiteten arabischen Diatessaron, den langen Schluß gekannt haben. Nach einer Rubrik der armen. Hs. 222 anni 986 in Etzschmiadzin ist Mk. 16, 9ss. von ԱՐԻՍՏՈՆԻ ԵՐԻՑՈՒ (*Ariston Eritzou = Ariston presbyteri*).[1] — Inhaltlich sind beide Schlüsse gedeckt durch die kanonischen Parallelberichte (*Joh. 20, 11—23; Lk. 24, 13—53; Mt. 28, 18—20; vgl. I Kor. 15, 5; Act. 1, 4 ss*). Die Deckungen liegen aber doch ziemlich auseinander. Das Problem hängt zusammen mit der Frage nach Plan und Zweck des Mk.-Evangeliums, worüber hier nicht gehandelt werden kann.

5. Auch liturgiegeschichtlich ist das Interesse, das unsere griechisch-saïdischen Blätter erwecken, kein geringes: einmal schon wegen der Doppelsprachigkeit eines für den praktischen kirchlichen Gebrauch bestimmten Kirchenbuches, durch welches wir einen Zeugen mehr für die sehr merkwürdige Tatsache gewinnen, daß es in Oberägypten doch in verhältnismäßig später Zeit noch Kirchen (oder Klöster) gab, in denen das Evangelium im Gottesdienst in zwei Sprachen vorgelesen wurde, zuerst griechisch, dann erst saïdisch![2]

[1] A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice*, Romae 1888, mit lateinischer Übertragung. Besser englisch von H. Hill, *The earliest Life of Christ etc. The Diatessaron of Tatian*. 2. ed., Edinburgh 1910. — Zur armen. Hs. anni 986 (vel 989?) vgl. Conybeare, *Expositor* 1893, 242sq.; Nestle, *Einführung*[3] 156 u. Taf. 9; Belser, *Einl.*[2] 1905, 100ss.; P. Ferhat, *Festschrift d. Mechithar.*(armen.), Wien 1911.

[2] Andere Fragmente griechisch-koptischer Bibeln und Lektionarien, teils in der (älteren) parallelen, teils in der (jüngeren) sukzessiven Ordnung vgl. oben pag. 7. W. E. Crum (Prot. RE[3] XII, 811) erklärt die Zweisprachigkeit daraus, daß das liturgische Idiom griechisch, die Volkssprache koptisch war, mit der Bemerkung, daß die Lektionen mit Ausnahme des Evangeliums heute fast überall arabisch sind. Nähere Untersuchungen und Vorarbeiten scheinen zu fehlen. — Über dieselbe Erscheinung in der römischen Kirche der altchristlichen und mittelalterlichen Zeit haben wir längst das große Material von C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania 1875 III, 267—466 u. 466—510. Über das hohe Alter eines damit zusammenhängenden, später symbolisch gewerteten Brauches vgl. J. Kunze, *Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht etc.*, Leipzig (Deichert) 1909. Vgl. auch die Arbeiten von Fr. Wiegand in *Studien* von Bonwetsch-Seeberg *IV*. Einen Rest bewahrt die feierliche Papstmesse mit ihrer griechisch-lateinischen Lesung. Über einen (symbolischen) Rest mehrsprachiger Lesung in der russischen Kirche vgl. Maltzew, *Fasten- und Blumentriodion*, Berlin 1899, XCVI, wonach in der Ostervigil Joh. 1, 1 ss. slavisch-hebräisch-griechisch-lateinisch gesungen wird. In den rumänischen Kathedralen wird Ostern mittags 12 Uhr Joh. 20, 19—26 in 12 Sprachen gesungen und aus der Zwölfzahl der Apostel symbolisch erklärt. Ich danke diese Mitteilung Herrn Pfarrer Cicerone Jordăchescu an der rumänischen Kapelle in Baden-Baden. Die einfacheren bilinguen Ursprünge waren nicht symbolischer

Zweitens, weil die drei (ganz oder teilweise) erhaltenen Perikopen, die unmittelbar aufeinander folgen, sich durch die liturgischen Überschriften als Bruchstück eines „Katameros“ der Osterfeier zu erkennen geben[1] mit einer eigenartig selbständigen, sonst nicht bekannten Leseordnung der Osterwoche.

Die Überschriften zu den griechischen Texten sind griechisch, die zur nachfolgenden Version saïdisch und beide stimmen wörtlich überein. Die nur saïdisch erhaltene Überschrift zu Lk. 24, 1—12 lautet auf *„(Tag) fünf des Festes“*. Mk. 16, 2—20 wird durch die saïdische Überschrift, nach der die nur teilweise lesbare griechische zu rekonstruieren ist, auf *„(Tag) sechs des Festes“* bestimmt. Zur dritten Lesung Lk. 24, 36 sq. ist nur die griechische Überschrift erhalten: Ζ̄ της εορτης ευαγγελιον κατα Λουκαν. Das „Fest“ ist nach uraltem Sprachgebrauch das „Osterfest“[2], wie es sich dementsprechend denn auch um Auferstehungsperikopen handelt. Mit den Ziffern *„fünf“*, *„sechs“* *„sieben“* sind nach koptischem Sprachgebrauch die Wochentage bezeichnet[3], also Donnerstag, Freitag und Samstag der Woche nach dem Osterfest.[4]

Art. Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen: die bilingue Bevölkerung war es, die bilingue Lesung forderte, in Ägypten so gut wie in Rom und anderswo. Aus welchen Gründen sich aber der Brauch in Ober-Ägypten länger gehalten hat, verdient eine Untersuchung. Symbolisch kann der Brauch auch in der späteren Zeit nicht gewesen sein, da er nicht auf einzelne Perikopen oder Hochfeste beschränkt war. Es scheint, daß die griechisch-koptische Lesung durch die koptisch-arabische abgelöst wurde. Vgl. oben pag. 17 die koptisch-arabischen Lektionarien. — Eine bemerkenswerte koptische Rubrik zu einem griechischen Text, die zu verraten scheint, daß der Lektor nicht Griechisch verstand, unten pag. 29 Note 4.

[1] Zum Begriff des **ΚΑΤΑ ⲘⲈⲢⲞⲤ** vgl. P. de Lagarde, a. a. O. *Orientalia* I, 4 sq. Über den Weihnachts- und Oster-Katameros vgl. W. E. Crum, *Koptische Kirche*, in Prot. RE[3] XII, 811. Man hat auch Einzel-Katameros für jeden Monat.

[2] Man denke an die seit dem III. Jahrhundert nachweisbaren „Osterfestbriefe“ (ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί) der alexandrinischen Bischöfe. Der Terminus hat im Griechischen und Koptischen den bestimmten Artikel ἡ ἑορτή = **ⲠϢⲀ**, ein Gebrauch, der schon in der Bibel beachtet wird und dort an den exegetisch strittigen Stellen bedeutungsvoll ist: Mt. 26, 5 und Joh. 11, 56 Saïd et Bohair mit allen Zeugen bei Tischendorf mit Artikel; Joh. 5, 1 ἡ ἑορτη ℵC alii Saïd Bohair (Tischendorf) . . . ἑορτη ABC alii (Nestle); Mt. 27, 15 ἑορτην non nisi omnes et Saïd (!) . . . την ἑορτην solus cod. D et Bohair (!!). — Für το πασχα gebraucht Bohair **ⲠⲒⲠⲀⲤⲬⲀ**, Saïd **ⲠⲠⲀⲤⲬⲀ**.

[3] Über die Bezeichnung der Wochentage durch die bloße Zahl mit dem männlichen Artikel, vgl. Msgr. Bsciai, in *Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes* par Maspero vol. VII. 1. Paris 1885 pag. 23.

[4] Vgl. auch A. Baumstark, *Aus dem kyprischen Kultus des siebten Jahrhunderts*, in der Zeitschrift „Die Kirchenmusik“ XI, 3, Paderborn 1910, 39, wo nachgewiesen ist, daß in Kypros die ganze Osterwoche ἡ ἁγία ἑορτή hieß, wobei genau wie bei unserm Graeco-Saïden die einzelnen Wochentage als so und sovielter Tag τῆς ἁγίας ἑορτῆς gezählt wurden. Das Wiener Perikopenbuch *(Suppl. graec. 12 saec. IX—X aureopurpur.)* hat dagegen zu der Perikope auf Osterdonnerstag (Joh. 3, 1 ss.)

Während man in andern Kirchen beim Gottesdienst noch lange aus biblischen Volltexten las, in denen die liturgischen Rubriken am Rand vermerkt waren, scheint man in Ägypten sehr frühe zu eigentlichen Perikopenbüchern übergegangen zu sein.[1] Wenigstens stammen die allerältesten Dokumente dieser Art von dort, an der Spitze ein Papyrus in der Sammlung des Erzherzogs *Rainer saec. IV—V* mit Mk. 6, 28 sq., Lk. 2, 1—8; zwei weitere Papyri *Rainer Inv. 8021 saec. VI* aus Fayûm; *Inv. 8023 saec. VI* griechisch-memphitisch; ein Papyrus *Scheil saec. VI* aus der Stadt Coptos u. a. m.[2] Unter den 751 saïdischen und griechisch-saïdischen Fragmenten, aus denen Horner die saïdische Version der Evangelien zusammengestellt hat, sind nicht weniger als 126 Stücke als Lektionarien bezeichnet; wenn ich mich nicht täusche, müssen es deren in Wirklichkeit noch viel mehr sein.[3] Daß in denselben ein reiches Material zur Geschichte der koptischen Liturgie und gottesdienstlichen Bibellesung niedergelegt ist, unterliegt keinem Zweifel. Inwieweit sich liturgische Perikopenüberschriften unseres Systems darunter finden, ist vorerst schwer zu sagen, da es eine schlechte Gewohnheit der Herausgeber ist, solche Mitteilungen nicht zu machen. Nur eine Parallele bietet die Oxforder Hs. *Woide 6*, die nach Horner, der sie *saec. XIII* datiert, den saïdischen Text zu Lk. 22, 6—24, 41 enthält, und zu Lk. 24 die Bemerkung aufweist ⲡ̄ϣⲟⲙⲛⲧ ⲙ̄ⲡϣⲁ, wie sie genau lautet.[4] Die Notiz, die sicher ⲡ̄ϣⲟⲙⲛⲧ

---

die Überschrift τη ε̄ μετα το πασχα κτλ. Vgl. die Abbildung bei Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher etc. Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach"* 92 u. 93, Freiburg 1906, 28 (Nach Westwood, *Palaeographia*). Gregory a. a. O. I, 391. Die Bezeichnungsweise unserer Fragmente kehrt dagegen in arabischer Sprache noch einmal in *Brit. Mus. Kopt. 776 (= Or. 5453)* wieder, dem Bruchstück eines bohairischen ⲔⲀⲦⲀ ⲘⲈⲢⲞⲤ für die Osterwoche und den Monat Pharmouthi, wo der Freitag und Samstag als سادس العيد bezw. سابع العيد eingeführt werden. Vgl. Crum im Katalog S. 336 f.

[1] Orientierend über das koptische Perikopenwesen ist W. E. Crum, *Koptische Kirche* a. a. O. Leclercq, *Liturgie (d'Alexandrie)* bei Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie*, I 1907, 1199.

[2] Karabacek-Wessely, *Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung,* Wien 1894. Gregory a. a. O. I, 33 ss. Evl. 1043; 348; 349; 943 u. a. m. Scheil, *Revue biblique*, Paris I, 1892, 113 ss.

[3] Horner a. a. O. III, 384.

[4] Horner a. a. O. III, 383 zu cod. 114, aus dem er noch eine Perikope auf „das Fest der Apostel" und „die vom Abend des Festes des hl. Theodoros" erwähnt. Weitere Perikopenbezeichnungen ib. aus cod. 112 (Paris 129[6] saec. XII?) auf „den ersten Herren(tag) der Vierzig" (Erster Fastensonntag). Einige Überschriften mit Festbezeichnung stehen auch bei C. Wessely, *Griechische und Koptische Texte theologischen Inhalts Studien zur Paläographie und Papyruskunde XI)* 1911, II Nr. 81 ss. Dazu das wertvolle Material bei Lagarde u. Balestri a. a. O. pag. LV—LIX, meist ohne Angabe des Festes, doch aus cod. XCVII saec. X die auch für die sprachliche Frage bemerkenswerte koptische Rubrik zum griechischen Ps 92, 19—22

zu emendieren ist, geht auf „*(Tag) drei des Festes*“ und steht nach einer gütigen Mitteilung von Winstedt am untern Rand fol. 5ᵛ unter der zweiten Kolumne, deren letzte Zeile noch die ersten Worte von Lk. 24, 15 enthält.[1] Da in den meisten Perikopenordnungen, wie wir sehen werden, auf Osterdienstag eben Lk. 24, 13—35 angesetzt ist, so muß derselbe Abschnitt gemeint sein; und da nur diese Perikope unserm Fragment fehlt, um das Kapitel Lk. 24 vollständig zu machen, so gehört sie so gut wie sicher zu demselben oberägyptischen System.

Dieses griechisch-saïdische Perikopensystem der Osterwoche findet nun in keiner Tradition des Ostens und Westens, so weit ich wenigstens sehen kann, eine vollkommene Deckung, am wenigsten in der späteren koptischen Kirche. Die wenigen saïdischen Fragmente mit denselben Texten scheinen weiter nichts zu ergeben[2]; und die bohairischen und arabischen Lektionarien, so weit sie vorliegen, ergeben tatsächlich kaum eine Parallele von sicherer Verwandtschaft.[3] Zaccagni's Lese-Verzeichnis aus dem Kodex Alexandrinus betrifft nur die Acta, die

ⲁⲑⲱⲣ̅ϛ̅ ⲓ̅ⲃ̅ ⲡϣⲁ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲡ̇ⲯⲁⲗⲧ(ⲏⲣⲓⲟⲛ) ⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ: Man gewinnt den Eindruck, daß man in der Kirche, für die eine solche Angabe nötig war, griechisch las, ohne es zu verstehen. Vgl. oben pag. 27 sq. Note 2.

[1] Ich stelle die gütige Mitteilung von E. O. Winstedt, so weit sie allgemeines Interesse hat, wörtlich hierher: „in Ms. Clar. Press (Woide) frag. 6 . . . . . fol. 5ᵛ . . the page is numbered ⲥ̅ⲗ̅ⲃ̅ in the Ms. . . the reading is . . . quite clearly ⲡ̇ϣⲟⲙⲏⲧ ⲙ̇ⲡϣⲁ. The words are in the bottom margin under the second column of the writing; and that column ends with the line [ⲁⲥ]ϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ϩⲙ̄ⲡⲧⲣⲉⲩ, the beginning of Luke XXIV, 15." — Die Emendation ⲡϣⲟⲙⲛⲧ, die bereits Horner stillschweigend durch seine Übersetzung vollzogen hat, wird mir auch von Crum und Goussen als sicher bestätigt, da ⲡ̇ϣⲟⲙⲏⲧ, was keinen Sinn hat, nur durch den ganz gewöhnlichen Schreibfehler ⲏ statt ⲛ entstanden ist.

[2] Vgl. oben pag. 21 Note 2. Ob in den beiden Lektionar-Fragmenten Saïd Horner a^1 saec. X *(Brit. Mus. 82 fol. 38)* = Lk. 24, 36! 42. 43. 47—49; und 16^1 saec. XI *(Paris bibl. nat. 129¹⁹ fol. 48)* = Lk. 24, 36—44!, liturgische Angaben stehen, ist weder bei Horner noch Amélineau angegeben. Ebenso fehlen die Nachrichten über Saïd Horner 50 *(Bodleian Copt. a 3 11. 4)* = Mk. 16, 14—20; und Nr. 108 (Weill, *persönlicher Besitz*) = Mk. 16, 9—20. Möge sich bald ein Herausgeber finden zum saïdischen cod. 99 *(Paris bibl. nat. 129⁹ und Brit. Mus. 109 Or. 3579 B f. 64)* zu dem Horner (III, 383) die interessante Bemerkung macht: "a complete volume with lectionary for Holy Week in Sahidic and Arabic and worthy of publication, though not earlier than saec. XIII."

[3] Aus den bohairischen Evangelientexten bei Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the northern dialect*, Oxford 1898, I wäre zu wissen, ob *cod. R*, ein koptisches Lektionar *(Old Cairo Church of Al Mu'allaḳah, Papierhs. saec. XII?)* zu den Perikopen Mk. 16, 2—8 und Lk. 24, 1—12, die unter anderm darin enthalten sind, liturgische Rubriken aufweist (vgl. *ib.* I pag. CXIX). Ferner sei hingewiesen auf die bohairischen Lektionare ib. I p. C cod. H2 kopt.-arab., datiert A. D. 1308 (*Brit. Mus. orient. 425* = Gregory a. a. O. II, 538 Nr. 6) fol. 118 ss. 125—159; *ib.* I pag. CXXII Nr. 45. 46. *Hunt 18* u. *26* datiert A. D. 1298 u. 1265 (koptische Lektionare); *ib.* I pag. CXXVI Fragment Joh. 14, 26—15, 2 (Lektionar?).

Katholischen und Paulinischen Briefe.[1] Das von Maspero mitgeteilte Bruchstück eines liturgischen Leseverzeichnisses (mit Psalmversen) in saïdischem Dialekt liegt außerhalb der Osterwoche.[2] Die koptische Lese-Ordnung, die Malan aus einer koptisch-arabischen Hs. entnommen hat, gibt nur die Lesungen der Sonntage[3], ist aber für uns doch insofern lehrreich, als sie von der im Osten später immer mehr verbreiteten österlichen Perikopenordnung der orthodoxen Kirchen mit ihrer *lectio continua* aus Joh. 1, 1 ss. verschieden ist. Von unsern Perikopen erscheint nur Mk. 16, 2—8, aber in der Mette des Ostertags; Mk. 16, 12—20 und Lk. 24, 36—53 folgen sich in ähnlicher Weise, wie in unserm Fragment, aber zu anderer Zeit, nämlich an Himmelfahrt in Mette und Messe: drei Ansätze, welche wir auch im Göttinger *cod. orient. 125, 7* haben, einem späten Sammelband, der zwei koptische Papier-Hss. mit arabischen Titeln, wie Lagarde vermutet, aus dem Anfang des XIX. Jahrhunderts, umschließt.[4] Derselben Verwandtschaft ist die arabische Lese-Ordnung der koptischen Kirche bei A. Mai, welche über alle Tage der Osterwoche Auskunft gibt, aber uns wieder nur Mk. 16, 2—8 in der Ostermette und in der Messe des Ostermontags bringt.[5] Keinerlei Beziehung zu unseren Fragmenten weisen die Perikopen für Freitag und Samstag der Osterwoche in dem Bruchstück eines bohairischen **ⲕⲁⲧⲁ ⲙⲉⲣⲟⲥ** im British Museum (*776 = Or. 5453*) auf.[6] Die moderne jakobitisch-koptische Ordnung von Ḥabaši mit ihrer reichen, offenbar jungen Gliederung von täglich drei Lektionen[7]

---

[1] Zaccagni, *Collectanea Monumentorum ecclesiae graecae,* Romae 1698, 411 ss. 478 ss. 537 ss. mit gelehrten Prolegomena pag. LVI ss. über codd. AB u. pag. LXXIV ss. über das Lektionswesen.

[2] Maspero, *Fragment d'une table des lectures en dialecte sahidique,* in „Recueil de travaux relatifs à la philologie … égyptiennes et assyriennes" etc. Paris 1886 VII, 144.

[3] S. C. Malan, *The holy Gospel and Versicles for every sunday and other feast day … in the coptic church translated from a coptic (and arabic) Ms. Original Documents of the Coptic Church* vol. IV, London 1874, 57—59.

[4] P. de Lagarde a. a. O. pag. 4 ss.

[5] A. Mai, *Scriptorum vet. Nova Collectio* IV, 2, Romae 1831, 27.

[6] Vgl. oben S. 28 Anm. 4. Für Freitag: Eine mit Lk. 20, 27 schließende Perikope, Lk. 20, 27—38, Jo. 5, 20—25; für Samstag: Eine Perikope, wie am Montag, eine mit Jo. 2, 1 beginnende und Jo. 20, 24—31.

[7] *Buch des Wegweisers des kopt Synaxariums* (arab.) vom jakobitischen Qommus Jûsuf al-Ḥabaši, Cairo 1894 pag. 53 sq., was mir Dr. Goussen aus seinem Exemplar auszuschreiben die große Liebenswürdigkeit hatte. Über die weiteren modernen Drucke erfahre ich von Goussen: „Die bei den unierten Kopten erschienene *Liturgie der Pascha-Woche* von Msgr. Cyrill Makar, memphitisch und arabisch, 2 Bde Cairo 1901 enthält nur das Offizium vom Palmsonntag bis Ostersonntag incl. Ein Seitenstück der jakobitischen Kopten zur Leidens- und Auferstehungswoche ist im Druck begriffen. Ferner erschien das unierte und jakobitische Direktorium (دليل) für die Leidens-Woche. In dem großen *Katameros* der jakobit. Kopten, memphitisch und arabisch, 4 Bde. fol. ist die eigentliche Osterwoche nicht enthalten."

bietet Lk. 24, 1—12 in der Ostermesse, Lk. 24, 1—13 in der Mette und Lk. 24, 13—35 in der Messe am Ostermontag; Mk. 16, 2—11 in der Ostermette, Mk. 16, 9—20 in der Messe am Dienstag, und nochmals Mk. 16, 2—8 in der Messe am Freitag der Osterwoche: das ganze Ergebnis für uns ist also nur die letztgenannte Freitagsperikope, die aber so unvermittelt auftritt, daß man nicht wissen könnte, daß hier möglicherweise der Rest einer alten Ordnung erhalten ist, deren Beziehungen, wie sich nachher herausstellen soll, noch im fernen Mailand lebendig geblieben sind, käme uns nicht unser griechisch-saïdisches Fragment zu Hilfe.

Außerhalb Ägyptens ist nur die Perikope des Fragments *Woide 6* Lk. 24, 13—36 durch die meisten Ordnungen durchstehend als eine der regelmäßigsten aller Osterlektionen[1]; nur in Rom und bei den heutigen jakobitischen Kopten wird sie am Ostermontag, bei den jakobitischen Syrern in der auf den Abend des Ostersonntags fallenden Montagsvesper gelesen, nicht sicher wegen liturgiegeschichtlicher Verwandtschaft, sondern möglicherweise aus dem leicht erkennbaren Grund, weil die Emmausjünger nach Lk. 24, 33 noch in der Nacht vom Ostersonntag zum Montag nach Jerusalem zurückkehrten[2]; in den andern alten Ordnungen von Jerusalem und Toledo, im Nestorianischen, Orthodoxen und Mozarabischen Ritus, im cod. Rehdiger, der den Brauch von Aquileia, und dem Evangelienbuch von Lindisfarne, das den Brauch von Neapel zu bewahren scheint, wird die

[1] Von zusammenfassenden Arbeiten seien an dieser Stelle, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, genannt: St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Röm. Meßbuchs* etc., Freiburg 1907. E. Ranke, *Das kirchliche Perikopenwesen aus den ältesten Urkunden der röm. Liturgie*, Berlin 1847. W. Caspari, *Perikopen*, in Prot. RE³ XV 1904, 131 ss. K. Schrod, *Liturgische Lektionen*, in Wetzer u. Welte's Kirchen-Lexikon VII² 1891, 1593 ss. Heuser, *ib.* IV² 1886, 1034 (s. v. Evangeliarium). Mosler, *Lesungen*, in Kraus RE, Freiburg 1886, 292 ss. (wertvoll). *Dictionary of Christian Antiquities* by Smith-Cheetham s. v. *Lectionary* (Scrivener). Scrivener-Miller; Gregory; Leclercq-Cabrol a. a. O. u. a. m.

[2] Die heutigen Röm. Osterperikopen aus den Evangelien sind durch *cod. Casin.* 271 (circ. annum 700) erstmals bezeugt. Vgl. Wilmart, in *Revue Bénédictine* 25, 288 sq. (Der Würzburger Comes bei Morin, *Le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'Eglise Romaine, Revue Bén.* 27, 1910, 41 ss. = *cod. Würzburg Mp. th. fol. 62* enthält die Epistel-Lektionen). Am Ostermontag geht mit Rom auch die (von Beissel übersehene) Angelsächsische Ordnung, auf die ich einmal hinweisen möchte. Vgl. W. Skeat, *The holy Gospels in Anglosaxon* etc., Cambr. 1871—87 (Mt. in 2. Aufl.) zu Lk. 24, 13. Während aber die Hss. sonst die Perikopenanfänge durch Initiale auszeichnen, fehlt bei Lk. 24, 13 noch (!) die Initiale, ein Beweis, daß diese Perikope erst nachträglich von Rom kam. — Die koptisch-jakobitische Ordnung bei Ḥabaši a. a. O. — Zur syrisch-jakobitischen Ordnung vgl. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der Syr. Jakobiten* a. a. O. 1910, 248[1] und 250.

Perikope wie bei dem Saïden am Osterdienstag gelesen[1]. — Für die drei Perikopen unseres Fragments selber ist eine teilweise Deckung, die auf historischem Zusammenhang zu beruhen scheint, nur in dem um 700 in Northumbrien geschriebenen lateinisch-northumbrischen Prachtevangelium von Lindisfarne und vielleicht noch in Mailand vorhanden. In der Leseordnung von Lindisfarne, die Morin auf Neapel zurückführt[2], treffen dieselben drei Perikopen, wie in unserm saïdischen Fragment, auf Donnerstag bis Samstag der Osterwoche, nur in der umgekehrten Reihenfolge: *fer. V* Lk. 24, 36 ss.; *fer. VI* Mk. 16, 1 ss. (bei uns Mk. 16, 2—20); *Sabb.* Lk. 24, 1 ss. Ob unsere saïdische Reihe die ursprünglichere ist, weil sie die Textfolge besser wahrt, sei dahingestellt; aber ein Zusammenhang muß obwalten. In der Ambrosianischen Messe wird Mk. 16, 1 ss. ebenfalls am Osterfreitag gelesen. Nahe daran steht der wahrscheinlich dem benachbarten Aquileia zugehörende Altlateiner *l* (*Rehdiger*), der Lk. 24, 1 ss. auf *fer. IV*; Lk.

---

[1] Die Ordnung der alten Kirche von Jerusalem liegt vor in armenischer Übersetzung in dem Lektionar bei F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* etc., Oxford 1905, 516 ss. Die Übersetzung läßt sich bis etwa 718 mit sichern Daten belegen, muß aber viel früher gefertigt sein, da der Ritus Jerusalems, den sie widergibt, nach den Nachweisen von Baumstark (*Oriens Christianus Neue Serie I* 1911, 62—65) derjenige der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ist. — Der alttoletanische Brauch bei G. Morin, *Liber Comicus sive Lectionarius Missae quo Toletana ecclesia ante annos 1200 utebatur. Anecdota Maredsolana* I 1893, 204. Die orthodoxe Ordnung bei Scholz, *Nov. Test. gr.* I 1830, 453 ss.; besser bei Scrivener-Miller, *A Plain Introduction* etc. I[4], London 1894, 80 ss. Gregory a. a. O. I, 344 ss. Die Mozarab. Messe bei Migne, *Patrol. lat.* 85. — Die weitere Literatur unten, und bei Beissel a. a. O. — Über die Ursprünge und historischen Zusammenhänge dieser Ordnungen wird A. Baumstark in seiner Studie zur Geschichte der Osterperikopen neues Licht verbreiten. Ob und inwieweit mit der Ansetzung der Emmaus-Perikope auf Oster-Montag bezw. Oster-Dienstag die bekannten Varianten Lk. 24, 13 zusammenhängen oder in Wechselwirkung stehen könnten, wage ich vor dieser Studie nicht auch nur vermutungsweise anzudeuten. Der Flecken Emmaus ist nach *ABDLA alii pler. Syrsin-cur Tatian arab. Bohair Saïd Memph. Aeth. It et Vg pler. Anglosax Northumbr. (rush) 'sechzig Stadien'* . . . nach *ℵIK*N*Π 158. 175 marg. 223* 237* 420* g_1 fuld cav ept lind* (lat. et Northumbr.) *ex Syrwhite Syrhier [variant codd. Arm. . . 'septem' cod. e] 'hundertsechzig Stadien'* von Jerusalem entfernt. Ob es Zufall ist, daß unter der zweiten Gruppe die meisten Zeugen nach Orten mit der Dienstags-Perikope weisen, weiß ich noch nicht. Ob die Jünger, die nach Lk. 24, 13. 29 sich Emmaus nahten und nach Lk. 24, 33 noch in derselben Stunde (post coenam) nach Jerusalem aufbrachen, noch in der Nacht oder erst am folgenden Morgen in der Stadt mit den Elfen zusammentrafen, auf alle Fälle spielte sich die Erscheinung des Auferstandenen gegen Osterabend ab, so daß die syrischen Jakobiten der Perikope in der Vesperlesung am Osterabend eigentlich die zutreffendste Stelle angewiesen haben. Vgl. Baumstark *Festbrevier und Kirchenjahr* usw. 250.

[2] G. Morin, *La Liturgie de Naples au temps de S. Grégoire. Revue Bénéd.* VIII 1891.

24, 36 ss. auf *fer. VI* und Mk. 16, 9 ss. auf *Sabb.* ansetzt.[1] Die Lektionen Mk. 16, 1. 14. Lk. 24, 1. 13. 36 notierte eine Hand *saec. X* in dem Turonenser *Evangelium Gatianum* iroanglischer Provenienz; und die angelsächsische Version, in der stellenweise eine ältere Ordnung neben der römischen einhergeht, verzeichnet die Lesungen Ms. 16, 1 ss. an Ostern (wie in Rom); Mk. 16, 9 *fer. IV* (neben röm. Joh. 21, 1); Mk. 16, 14 *fer. V* (neben röm. Joh. 20, 11).[2] Daß solche Zusammenhänge, wenn sie sich bestätigen, noch viel weitertragend sein müssen, auch in andern als liturgischen Beziehungen, liegt auf der Hand. Ich kann aber von einer Verfolgung des Gegenstandes hier absehen, da Baumstark die erfreuliche Zusage gegeben hat, die Leseordnungen der Osterwoche auf breitester Grundlage monographisch zu behandeln. Merkwürdig genug, daß sich in diametral so entfernten Kirchen noch die engsten Berührungen mit unserm Fragment oberägyptischen Dialekts ergeben, ein Beweis, daß diese eigenartig selbständige saïdische Ordnung, mag sie zur Zeit unserer Hs. noch in der koptischen Kirche überhaupt, oder wenigstens noch in Oberägypten, etwa noch in einem Kloster in Gebrauch gewesen sein, jedenfalls die Spuren hoher Altertümlichkeit an sich trägt. Da uns die textkritischen Beobachtungen betreffs der Markus-Schlüsse nach Alexandrien wiesen, so liegt es nahe, auch die Heimat dieser Perikopen-Ordnung in der Metropolis am Delta zu suchen, von wo sie nicht nur nilaufwärts ins innere Land, sondern auch zur See den Weg nach dem Westen bis Aquileia, Mailand, Neapel und von da weiter bis Northumberland finden konnte.

[1] H. Fr. Haase, *Evangeliorum IV vetus latina interpretatio, Vratislav.* Progr. 1865. 66. G. Morin, *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque Carolingienne d'après le Codex Evv. Rehdigeranus. Rev. Bén.* XIX 1902.

[2] *Evangelium Gatianum,* Frib. 1910 pag. XXIV. W. Skeat a. a. O.

Anmerkung. Zur bequemeren Textvergleichung habe ich die saïdische Version, die in der Hs. jeweils erst auf die griechische Perikope folgt, parallel neben diese gestellt, doch unter Einhaltung der Zeilen der Hs. Die hierdurch hüben oder drüben nötig gewordenen leeren Linien hat die Hs. natürlich nicht, deren Ordnung aus den Folio-Bezeichnungen zu erkennen ist. Im übrigen ist der Druck palaeographisch genau.

Die verletzten Stellen sind in eckigen [] Klammern möglichst rekonstruiert. Außerhalb der Klammern sind mehrdeutige Buchstabenreste durch Unterpunkt behandelt. Eindeutige Reste wurden ohne weiteres in den Text gestellt. In runden () Klammern wurden einige Abkürzungen aufgelöst. Die nur saïdisch erhaltenen Verse Lk. 24, 1—3 habe ich in griechischer Übersetzung beigedruckt.

Unter dem Text gebe ich, in Verbindung mit den nötigsten palaeographischen Bemerkungen, die saïdischen Varianten aus Horners Ausgabe (a. a. O.), und eine ganz literale Übersetzung des Saïden ins Lateinische.

Fer. V post Pascha Euang. sec. Luc. XXIV, 1–12.

	Fol. 1vºA Zeile 12:
(ὁ ε′ τῆς ἑορτῆς τὸ εὐαγγέλιον	ⲡϯⲟⲩⲙⲡϣⲁ̂ⲡⲉⲩⲁⲅⲅ(ⲉⲗⲓⲟⲛ)
κατὰ λουκᾶν.)	ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲗⲟⲩⲕⲁⲥ : ~
(Μίᾳ δὲ τοῦ σαβ-	Ⲛ̄ⲥⲟⲩⲁ̂ⲇⲉⲙ̄ⲡⲥⲁⲃ
βάτου πρωΐ	ⲃⲁⲧⲟⲛ,ⲉϩⲧⲟ
πρώτῃ	ⲟⲩⲉⲛ̄ϣⲱⲣⲡ̄
ἦλθον ἐπὶ τὸ μνημεῖον,	[ⲁ]ⲩⲉⲓ̂ⲉⲡⲉⲙϩⲁⲟⲩ
ἐστὶν τὰ ἀρώματα ἐν χερ-	ⲉⲣⲉⲛ̣ϩⲏⲛⲉⲛ̄ⲧⲟ
σὶν αὐτῶν (i. e. σὺν ἑαυταῖς), ἃ	ⲟⲧⲟⲩⲉⲛⲧⲁⲩ
ἡτοίμασαν, καί	ⲥ̄ⲃⲧⲱⲧⲟⲩⲁⲩⲱ
τινες σὺν αὐ-	ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉⲛ̄ⲙ
ταῖς. ἐλο-	ⲙⲁⲩ· ⲛⲉⲩ
γίζοντο δὲ ἐν	ⲙⲉⲉⲩⲉⲇⲉⲡⲉ
ἑαυταῖς·	ϩⲣⲁïⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ
[ὅτι] τίς ὃς	[ϫⲉ]ⲛⲓⲙ̂ⲡⲉⲧⲛⲁ
ἀποκυλίσει τὸν λίθον.	[ⲥ]ⲕ̣ⲣⲕ̄ⲣⲡⲱⲛⲉ· ‖
	Fol. 1vºB:
ὅτε δὲ ἦλθον	ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲉⲓ̂ⲇⲉ
εὗρον τὸν λίθον	ⲁⲩϩⲉⲉⲡⲱⲛⲉ
ἀποκεκυλισμένον	ⲉⲁⲩⲥⲕ̄ⲣⲕⲱⲣ̄ϥ
ἀπὸ τοῦ μνη-	ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲙⲡⲉⲙ
μείου. εἰσῆλθον	ϩⲁⲟⲩ· ⲁⲩⲃⲱⲕ
δέ, οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ)	ⲇⲉⲉϩⲟⲩⲛ.ⲙ̄ⲡⲟⲩ

1—2 cf. supra pag. 28 | 7 ⲛ̣̄ hastae tantum parallelae servantur | 14 ⲛⲓⲙ: + ⲁⲣⲁ add Horner ex codd. 90 etc. 109, om 13 δ 41 |

Lk. 24, 1—12: (Die) V (= ὁ πέντε) festi evangelium secundum Lucam: — [1] Una autem sabbati mane primo |5| venerunt ad monumentum, erant aromata in manibus earum quae paraverant, et |10| aliae (*vel* quaedam) cum eis. cogitabant autem in cordibus suis: quis erit qui |15| revolvet lapidem. [2] cum autem venissent, invenerunt lapidem revolutum a monumento. |20| [3] introierunt autem, non invene-

Incipit Fol. 1r°A:

Κ̅Υ̅· Ι̅Υ̅·
ΚΑΙΕΓΕΝΕΤΟΕΝ
ΤΩΑΠΟΡΕΙϹΘΑΙ
ΑΥΤΑϹΠΕΡΙΤΟΥ
ΤΟΥ· ΪΔΟΥΑΝ
ΔΡΕϹΒ̅ΕΠΕϹΤΗ
ϹΑΝΑΥΤΑΙϹΕΝΕ
ϹΘΗϹΕϹΙΝΑϹΤΡΑ
ΠΤΟΥϹΑΙϹ· ΕΜ
ΦΟΒΩΝΔΕΓΕ
ΝΟΜΕΝΩΝΑΥ
ΤΩΝΚΑΙΚΑΙΝΟΥϹ
Ω̅ΝΤΑΠΡΟϹΩ
ΠΑΕΙϹΤΗΝΓΗΝ
ΕΙΠΟΝΠΡΟϹΑΥ
ΤΑϹ· ΤΙΖΗΤΕΙ
ΤΕΤΟΝΖΩΝΤΑ
ΜΕΤΑΤΩΝΝΕ
ΚΡΩΝ.ΟΥΚ̂Ε
ϹΤΙΝΩΔΕΑΛΛ̂
ΗΓΕΡΘΗ·
ΜΝΗΘΗΤΕΩϹ
ΕΛΑΛΗϹΕΝΫΜῙ

ϩⲉ̂ⲉⲡⲥⲱⲙⲁⲙ̅
ⲡϫⲟⲉⲓⲥⲓ̅ⲥ̅·
ⲁⲥϣⲱⲡⲉⲇⲉϩ̅ⲙ̅
ⲡⲧⲣⲉⲩϣⲧⲟⲣ
ⲧ̅ⲣⲉⲧⲃⲉⲡⲁϊ.
ⲉⲓⲥⲣⲱⲙⲉⲥⲛⲁⲩ
ⲁⲩⲉⲓ̂ⲉϫⲱⲟⲩ
ϩ̅ⲛ̅ϩⲉⲛϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ̂
ⲉⲩⲣ̂ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ·
ⲛ̅ⲧⲉⲣⲟⲩⲣϩⲟ
ⲧⲉⲇⲉ.ⲁⲩⲡⲉϩ̅ⲧ̅
ϫⲱⲟⲩⲉϩⲣⲁϊⲉ
ϫ̅ⲙ̅ⲡⲕⲁϩ·

ⲡⲉϫⲁⲩⲛⲁⲩϫⲉ.
ⲁϩⲣⲱⲧ̅ⲛ̅ⲧⲉⲧ̅ⲛ̅
ϣⲓⲛⲉⲛ̅ⲥⲁⲡⲉⲧ
ⲟⲛ̅ϩ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲛⲉⲧⲙⲟ
ⲟⲩⲧ̂. ⲛ̅ϥⲙ̅ⲡⲉϊ
ⲙⲁ̂ⲁⲛ.ⲁⲗⲗⲁⲁϥ
ⲧⲱⲟⲩⲛ·
ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉⲛ̅ⲑ[ⲉ?]
ⲉⲛⲧⲁϥϣⲁϫⲉ ||

27 ⲉϩⲣⲁϊ: Horner ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ, similiter Bohair KN, om Bohair codd. pler | 35 graec. κλινουσω̅ν: supra ω̅ lineola esse videtur, cf. supra pag. 3 | 41. 42: de apostrophis cf. supra pag. 3 | 44 graec. μνηθητε hic codex | 44 ⲛⲑ[ⲉ?]: fortasse litera ⲑ (per haplographiam) omnino non scripta erat |

runt corpus Domini Jesu. [4] Factum est autem dum turbantur |25| de isto, ecce viri duo venerunt desuper eas in vestibus |30| fulgentibus. [5] cum timerent autem, declinaverunt vultum suum super terram. |35| dixerunt ad illas: quid vobis (est), vos quaeritis post eum qui |40| vivit inter eos qui mortui sunt. [6] non est hic, sed surrexit. Facite memoriam quomodo |45| locutus est vobiscum adhuc (cum) esset in Galilaea

ЄΤΙѠΝЄΝΤΗ
ΓΑΛΙΛΑΙΑΛЄΓѠ¯
ΟΤΙΔЄΙΤΟΝῩΝ
[τ]ΟΥΑΝΟΥΠΑΡΑ
[δ]ΟΘΗΝΑΙЄΙϹ ||

Fol. 1r°B:

ΧЄΙΡΑϹΑΝѠΝ
ΑΜΑΡΤѠΛѠΝ
ΚΑΙϹΤ(αυ)ΡѠΘΗΝΑΙ
ΚΑΙΤΗΤΡΙΤΗΗ
ΜЄΡΑΑΝΑϹΤΗ
ΝΑΙ· ΚΑΙЄΜΝΗ
ϹΘΗϹΑΝΤѠΝ
ΡΗΜΑΤѠΝΑΥ
ΤΟΥ· ΚΑΙΫΠΟϹ
ΤΡЄΨΑϹΑΙΑΠΟ
ΤΟΥΜΝΗΜЄΙΟΥ.
ΑΠΗΓΓЄΙΛΑΝ
ΠΑΝΤΑΤΑΥΤΑ
ΤΟΙϹΙᾹΚΑΙΠΑϹΙ¯
ΤΟΙϹΛΟΙΠΟΙϹ·
ΗϹΑΝΔЄΜΑΡΙΑ
ΗΜΑΓΔΑΛΗΝΗ.
ΚΑΙΪѠΑΝΝΑ. ΚΑΙ
ΜΑΡΙΑΗΪΑΚѠ[βου]

Fol. 2r°A:

||ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲏⲧⲛ̄ϫⲓⲛ
ⲉϥϩ̄ⲛⲧⲅⲁⲗⲓⲗⲁⲓⲁ
ⲉϥϫⲱ̂ⲙ̄ⲙⲟⲥ.
ϫⲉϩⲁⲡ̄ⲥⲉⲧⲣⲉⲩ
ⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩⲙ̄
ⲡϣⲏⲣⲉⲙ̄ⲡⲣⲱ
ⲙⲉⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ
ⲛ̄ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉⲛ̄
ⲣⲉϥⲣ̂ⲛⲟⲃⲉ.ⲛ̄
ⲥⲉⲥⲧ(αυ)ⲣⲟⲩⲙ̄ⲙⲟϥ.
ⲛ̄ϥⲧⲱⲟⲩⲛϩ̄ⲙ
ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙ̄ⲛⲧ
ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ·
ⲁⲩⲱⲁⲩⲣ̂ⲡⲙⲉ
ⲉⲩⲉⲛ̄ⲛⲉϥϣⲁ
ϫⲉ· ⲁⲩⲕⲟⲧⲟⲩ
ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲙⲡⲉⲙ
ϩⲁⲟⲩ. ⲁⲩϫⲉⲛⲁï
ⲙ̄ⲡⲙ̄ⲛⲧⲟⲩⲉ
ⲙ̄ⲛ̄ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ
ⲧⲏⲣ̄ϥ·
ⲛⲉⲙⲁⲣⲓⲁⲇⲉⲧⲙⲁⲅ
ⲇⲁⲗⲏⲛⲏⲧⲉ. ⲙⲛ̄
ïⲱϩⲁⲛⲛⲁ. ⲙⲛ̄
ⲙⲁⲣⲓⲁⲧⲁïⲁⲕⲱ

---

68 graec. η μαγδ.: supra literam η lineola quaedam erasa esse videtur |

---

7 dicens: quia oportet |50| tradi filium hominis in manus hominum peccatorum, |55| ut crucifigant eum, ut resurgat in tertia die. et recordatae sunt |60| verborum eius. 9 regressae sunt a monumento, dixerunt haec (illis) undecim |65| et reliquo omni. 10 Erat autem Maria scil. Magdalene et Johanna et |70| Maria Jacobi et reliqua quae

ΚΑΙΑΙΛΟΙΠΑΙϹΥΝ
ΑΥΤΑΙϹΕΛΕΓΟ¯
ΠΡΟϹΤΟΥϹΑΠΟ
ϹΤΟΛΟΥϹΤΑΥ
ΤΑ· ΚΑΙΕΦΑΝ
ΗϹΑΝΕΝΩΠΙΟΝ
ΑΥΤΩΝ·ΩϹΕΙ
ΛΗΡΟϹΤΑΡ[ημα]
ΤΑΤΑΥΤΑΚ[αι η] ||

Fol. 1vA:

ΠΙϹΤΟΥΝΑΥΤΑΙϹ·

ΟΔΕΠΕΤΡΟϹΑΝΑ
ϹΤΑϹ, ΕΔΡΑΜΕΝ
ΕΠΙΤΟΜΝΗΜΕΙ
ΟΝ· ΚΑΙΠΑΡΑΚΥ
ΨΑϹΒΛΕΠΕΙΤΑΟ
ΘΟΝΙΑΜΟΝΑ·
ΚΑΙΑΠΗΛΘΕΝ
ΠΡΟϹΕΑΥΤΟΝ
ΘΑΥΜΑΖΩΝΤΟ
ΓΕΓΟΝΟϹ:

ⲃⲟⲥ· ⲁⲩⲱⲡⲕⲉ
ⲥⲉⲉⲡⲉⲉⲧⲛ̄ⲙ
ⲙⲁⲩ. ⲛⲉⲩϫⲱ̂ ||

Fol. 2r°B:

ⲛ̄ⲛⲁϊⲡⲉⲉⲛⲁⲡⲟ
ⲥⲧⲟⲗⲟⲥ· ⲁⲩⲣ̂
ⲑⲉⲛ̄ⲛⲓϩⲱⲃⲛ̂
ⲥⲱⲃⲉⲙ̄ⲡⲉⲩⲙ̄
ⲧⲟⲉⲃⲟⲗ̂ⲛ̄ϭⲓⲛⲉï
ϣⲁϫⲉ· ⲁⲩⲱⲙ̄
ⲡⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ
ⲛⲁⲩ·

ⲁ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥⲁⲉⲧⲱ
ⲟⲩⲛⲁϥⲡⲱⲧ̂ⲉ
ⲡⲉⲙϩⲁⲟⲩ. ⲁϥ
ϭⲱϣ̄ⲧⲉϩⲟⲩⲛ
ⲁϥⲛⲁⲩⲉⲛⲉϩⲃⲱ
ⲱⲥⲛⲥⲁⲟⲩⲥⲁ̂.
ⲁϥⲃⲱⲕⲁⲉⲉϥ
ⲣ̂ⲙⲟⲉⲓϩⲉϩⲣⲁï
ⲛ̄ϩⲏⲧ̄ϥⲙ̣̄ⲡ̣ⲉⲛ
ⲧⲁϥϣⲱ[ⲡⲉ:]

77 ⲛ̄ⲛⲓϩⲱⲃ pro ⲛ̄ⲛⲉⲓϩⲱⲃ (ut apud Horner): cf. supra pag. 3 | 80 ⲁⲩⲱ: habet Saïd 13 etc. 109 cum Graecis Syrsin-cur al., om Horner | 83—92 om Tischendorf, cf. supra pag. 21 Note 1 | 88 ⲛⲥⲁⲟⲩⲥⲁ: habet Saïd δ[e] etc. 109 et Bohair, cf. μονα Graeci Syrsin-cur al., om Horner | 89 ⲁⲉ: habet Saïd 13 δ, om Horner, ⲁⲩⲱ praemisit Saïd 91 114 Bohair Aeth. Syrsin-cur Graeci |

cum eis (erat). dicebant |75| haec ad apostolos. [11] visa sunt sicut res deliramentorum ante illos verba ista. |80| et non crediderunt illis. [12] Petrus autem surrexit cucurrit |85| ad monumentum. prospexit intro vidit linteamina sola abiit autem |90| mirans in corde suo quod factum fuerat: —

Fer. VI post Pascha Euang. sec. Marc. XVI, 2—20.

ϛ Τ[ῆς] ΕΟΡ[τῆς εὐαγγέλιον]	ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ̄ⲡϣⲁ̂ⲡⲉⲩ
ΚΑΤΑΜΑΡΚΟ[ν]	ⲁⲅⲅ(ⲉⲗⲓⲟⲛ)ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲙⲁⲣⲕ(ⲟⲥ)
ΚΑΙΛΙΑΝΠΡ[ω]ΪΤΗ	ϨⲧⲟⲟⲩⲉⲇⲉⲚ̄
ΜΙΑΤΩΝϹΑΒΒΑ	ϣⲱⲣⲡ̄ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ̂
ΤΩΝ, ΕΡΧΟΝ	ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ.
ΤΑΙΕΠΙΤΟΜΝ̣[η]	ⲁⲩⲉⲓ̂ⲉϩⲣⲁï,ⲉ
ΜΕΙΟΝΕΤΙ[ανα]	ⲡⲉⲙϩⲁⲟⲩⲙ̄
ΤΕΙΛΑΝΤ[ος] ||	ⲡ̣ⲁⲧⲉⲡⲣⲏ̂ϣⲁ̂. ||
Fol. 2vºA:	**Fol. 4rºB:**
ΤΟΥΗΛΙΟΥ·	ⲁⲩⲱⲛⲉⲩϫⲱ̂ⲙ̄
ΚΑΙΕΛΕΓΟΝΠΡΟϹ	ⲙⲟⲥⲛ̄ⲛⲉⲩⲉ
ΕΑΥΤΑϹ, ΤΙϹΑΠΟ	ⲣⲏⲩ. ϫⲉⲛⲓⲙ̂ⲡⲉ
ΚΥΛΙϹΕΙΗΜΙΝ	ⲧⲛⲁⲥⲕ̄ⲣ̄ⲕ̄ⲣ̄ⲡⲱ(ⲛⲉ)
ΤΟΝΛΙΘΟΝΕΚΤΗϹ	ⲛⲁⲛⲙ̄ⲙⲁⲩⲉⲃⲟⲗ̂
ΘΥΡΑϹΤΟΥΜΝΗ	ϩⲓⲣⲛ̄ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ̂
ΜΕΙΟΥ·	ⲙ̄ⲡⲉⲙϩⲁⲟⲩ·
ΚΑΙΑΝΑΒΛΕΨΑ	ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩϥⲓⲉⲓⲁ
ϹΑΙΘΕΩΡΟΥ	ⲧⲟⲩⲇⲉⲉϩⲣⲁ̈ⲓⲁⲩ
ϹΙΝΟΤΙΑΠΟΚΕ	ⲛⲁⲩ,ⲉⲡⲱⲛⲉⲉ
ΚΥΛΙϹΤΑΙΟΛΙ	ⲁⲩϥⲓⲧϥ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ.
ΘΟϹ· ΗΝΓΑΡ	ⲛⲉⲟⲩⲛⲟϭⲅⲁⲣ
ΜΕΓΑϹϹΦΟΔΡΑ·	ⲡⲉⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ̂·
ΚΑΙΕΙϹΕΛΘΟΥ	Ⲁⲩⲱⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲃⲱⲕ

1—2: cf. supra pag. 28 | 2—55: hiat Horner |
13 ⲡⲱ pro ⲡⲱⲛⲉ per haplographiae errorem, cf. supra pag. 3 |

Mk. 16, 2—20: (Die) VI festi evangelium secundum Marcum: —
[2] Mane autem primo una |5| sabbatorum venerunt ad monumentum nondum sole orto. |10| [3] et dicebant ad se invicem: quis (erit) qui revolvet lapidem nobis ibi |15| intro, eum qui (est) ostium monumenti. [4] cum tollerent intuitum suum autem viderunt lapidem |20| sublatum ibi, erat enim magnus valde. [5] Et cum introirent in

CΑΙΕΙCΤΟΜΝΗ	ϩΟΥΝ,ΕΠΕΜ
ΜΕΙΟΝ· ΪΔΟΝ	ϩΑΑΥ· ΑΥΝ̣ΑΥΕΥ
ΝΕΑ[ν]ΙCΚΟΝ	ϩ̄ΡϢΙΡΕΕϤϩΜΟ
Κ[αθ]Η̣ΜΕΝΟΝ	ΟCΕϩΡΑΪΝ̣[CΑ]
[εντ]ΟΙC[δε]ΞΙ	ΟΥΝΑΜΜ̄Μ̣[ΟΟΥ]
Ο[ισπ]ΕΡ[ιβ]ΕΒΛΗ	ΕϤϬΟΟ̣[ΛΕΝ̄ΟΥ]
Μ[ε]ΝΟΝCΤΟ	CΤΟΛΗΝΟ̣Υ̣Ϣ
Λ[η]ΝΛΕΥΚΗΝ.	ΒϢ. ΑΥϢΑΤϩΟ̣
Κ[αι]ΕΞΕΘΑΜΒΗ	ΤΕΧΙΤΟΥ·
ΘΗ̣CΑΝ·	Ν̄ΤΟϤΔΕΑϤϢΑ
Ο ΔΕΛΕΓΕΙΑΥΤΑΙC.	ΧΕΝ̄ΜΜΑΥΧΕ
Μ̣Η̣ΕΚΘΑΜΒΕΙ	Μ̄ΠΡΡ̄ϩΟΤΕ
[στ]Ε· ΟΙΔΑΓΑΡ	CΟΟΥΝΓΑΡΧ[Ε
[οτι ι]ΝΖΗΤΕΙΤΕ ‖	ΕΤΕΤ̄ΝϢΙΝΕ[‖
Fol. 2v°B:	**Fol. 4v°A:**
ΤΟΝΝΑΖΑΡΗΝΟ̄	Ν̄CΑῙCΠΝΑζϢ
ΤΟΝΕCΤΡ̄ϢΜΕ	ΡΑΙΟCΠΕΝΤΑΥ
ΝΟΝ. ΗΓΕΡΘΗ.	CΤ̄ΡΟ̄ΥΜ̄ΜΟϤ.
ΟΥΚΕCΤΙΝϢ	ΑϤΤϢΟΥΝ.Ν̄ϤT
ΔΕ· ΪΔΕΟΤΟ	ϩ̄ΜΠΕΙ̂ΜΑ̂ΑΝ·
ΠΟCŎΠΟΥΕΘΗ	ΕΙCΠΜΑ̂ΕΝΤΑΥ

27 ϣ̣[CΑ]: servata est hasta sinistra literae primae i. e. ϣ, et particula superior literae tertiae i. e. Α | 28 Ū̄Ϣ̣[ΟΟΥ] = *(ad dexteram) ipsarum*, id quod Syrsin probat; vel Ū̄Ϣ̣[ΟϤ] = *eum* scil. *(sedentem) iuvenem;* revera utrum duo vel tres literae deletae sint, incertum est | 29 ΕϤϬΟΟ[ΛΕΝ̄ΟΥ]CΤΟΛΗΝ: desunt 4—5 literae, quas restitui secundum Mk 14, 51 ΕϤϬΟΟΛΕ Ν̄ΟΥCΙΝΔϢΝ | 31 literae ϩΟ ex frustulis quasi certae sunt, cf. etiam Mk 9, 5 ΑΘΟΤΕ = ΑΤϩΟΤΕ | 35 Iuxta in margine dextro hasta quaedam grassa directa partim deleta quid sibi velit nescio | 43 graec. ὅπου: de spiritu aspero cf. supra pag. 3 |

monumentum, |25| viderunt iuvenem sedentem supra in dextris ips[arum] coopertum |30| stola candida. et timor accepit eas. [6] Is autem dixit illis: |35| nolite timere scio enim quia vos quaeritis Jesum Nazoraeum quem |40| crucifixerunt. surrexit.

Mark. XVI, 5—7.

ΚΑΝΑΥΤΟΝ·	καλqn̄ϩητq·
ΑΛΛΑΫΠΑΓΕΤΕ	αλλαβωκn̄τοq
ΕΙΠΑΤΕΤΟΙϹ	n̄τετn̄ϫοοϲ
ΜΑΘΗΤΑΙϹΑΥ	n̄νεqμαθητηϲ
ΤΟΥΚΑΙΤΩΠΕ	μn̄πκεπετροϲ
ΤΡΩ· ΟΤΙΠΡΟ	ϫεqναρ̂ϣορπ̄
ΑΓΕΙΫΜΑϹΕΙϹ	ερωτn̄ετγα
ΤΗΝΓΑΛΙΛΑΙΑΝ·	λιλαια· ετετνα
ΕΚΕΙΑΥΤΟΝ	ναυεροqm̄πμα̂
ΟΨΕϹΘΕ· ΚΑΘ	ετm̄μαυ· κατα
ΩϹΕΙΠΕΝΫΜΙΝ·	θεε̣νταqϫο
	ο̣[ϲ]ν̣ητn̄·
ΚΑΙΕΞΕΛΘΟΥ	[αυω]n̄τερου
ϹΑΙΕΦΥΓΟΝ	ϲ̣[ωτm̄]αυεῖε
ΑΠΟΤΟΥΜΝΗ	βο̣[λ]ϩ̣μπεμϩα
ΜΕΙΟΥ·	α̣υ̣αυπωτ̂·
ΕΙΧΕΝΓΑΡΑΥΤΑϹ	νε̣ρεουϩοτε
ΤΡΟΜΟϹΚΑΙ	γα[ρ]n̄μμαυπε
ΕΚϹΤΑϹΙϹ·	αυωνευβ̂ϣπη
ΟΥΔΕΝΙΟΥΔΕ¯	ρε· m̄πουϫε
ΕΙΠΟΝ· ΕΦΟ	λεn̄ϣαϫεελα
ΒΟΥΝΤΟΓΑΡ ‖	αυ,νευρ̂ϩοτεγαρ[(?) ‖

---

59 πειϩαου: + αυω add. Horner | 60—65 et 91—98 inter se discrepant: cf. supra pag. 25, Horner facit cum 91—98, nisi quod scribit γαρ (= vers. 61) contra 93 λε, cf. supra pag. 26 |

---

non (est) in hoc loco. ecce locus ubi posuerunt eum. |45| 7 sed ite potius vos dicite discipulis eius et Petro etiam quia praeveniet |50| vos in Galilaeam. vos videbitis eum ibi sicut dixit |55| vobis. 8 et cum audissent exierunt de monumento fugerunt. |60| erat enim timor in eis et obstupuerunt. non quod autem dixerunt cuipiam, |65| timebant enim.

Fol. 3r°A:

ΕΝΑΛΛΟΙCΑΝΤΙ
ΓΡΑΦΟΙCΟΥΚΕΓΡΑ
ΦΗΤΑΥΤΑ:~

—·—·—·—·—·—

ΠΑΝΤΑΔΕΤΑΠΑΡ
ΗΓΓΕΛΜΕΝΑΤΟΙC
ΠΕΡΙΤΟΝΠΕΤΡΟ‾·
CΥΝΤΟΜΩC
ΕΞΗΓΓΕΙΛΑΝ·
ΜΕΤΑΔΕΤΑΥΤΑ
ΚΑΙΑΥΤΟΙCΟ̆
ΙC̄ΕΦΑΝΗ· ΑΠΑ
ΝΑΤΟΛΗCΚΑΙ
ΑΧΡΙΔΥCΕΩC
ΕΞΑΠΕCΤΕΙΛΕ‾
ΔΙΑΥΤΩΝΤΟ
ἹΕΡΟΝΚΑΙΑΦΘΑΡ
ΤΟΝΚΗΡΥΓΜΑ
ΤΗCΑΙΩΝΙΟΥ
CΩΤΗΡΙΑC
ΑΜΗΝ:~

—·—·—·—·—·—

Fol. 4v°B:

ϩⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲉⲁⲛⲧⲓⲅⲣⲁ
ⲫⲟ́ⲛⲁⲉⲛⲁⲓ̈ⲭⲓ̈ⲉϩⲟⲩ‾
ⲉⲣⲟⲟⲩ:~

Ⲛⲉⲛⲧⲁϥϩⲟⲛⲟⲩ
ⲇⲉⲧⲏⲣⲟⲩⲉⲧⲟ
ⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲁⲡⲉ
ⲧⲣⲟⲥⲁⲩⲭⲟⲟⲩ
ϩ̄ⲛⲟⲩϣⲱⲱⲧ̂ | ⲉⲃⲟⲗ
Ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁⲛⲁⲓ̈ⲇⲉϩⲱ
ⲟⲩ,ⲟⲛⲁⲓ̄ⲥ̄ⲟⲩ
ⲱⲛ̄ϩⲛⲁⲩⲉⲃⲟⲗ
ϫⲓⲛⲙ̄ⲙⲁ̂ⲛ̄ϣⲁ̂
ⲙ̄ⲡⲣⲏϣⲁⲙ̄ⲙⲁ̂
ⲛ̄ϩⲱⲧⲡ̄.ⲁϥϫⲟ
ⲟⲩ,ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟ
ⲟⲧⲟⲩⲙ̄ⲡⲧⲁ
ϣⲉⲟⲉⲓϣ̂ⲉⲧ
ⲟⲩⲁⲁⲃⲁⲩⲱⲛ̄
ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ̂ⲛ̄ⲧⲉ
ⲡⲟⲩϫⲁⲓ̈ⲙ̄ⲡϣⲁ
ⲉⲛⲉϩ̂ϩ̂ⲁⲙⲏⲛ:~

66—201 om ℵB Syrsin Arm^{plur} Aeth$^{\text{codd 3}}$ Arab^{vat} | 66—68 similiter L T^1, cf. supra pag. 22, om Horner | 69—87 habet Saïd 108 L T^1 Ψ ℸ^{12} 579 274 marg Lat. k Bohair A marg E^1 marg Syrhier marg Aeth$^{\text{codd 7}}$, cf. supra pag. 23 ss. |
66—72 hiat Horner usque ⲬⲞⲞⲨ (Saïd 108) | 73 ⲞⲨϢⲰⲰⲦ: Horner coniecit ⲞⲨⲰ[ⲚϨ] | 75 ⲀⲈ: L Ψ 274 marg Lat. k Syrhier marg Bohair E_1marg, ⲀⲈ ⲞⲚ Bohair A_1marg, om Horner cum Saïd 108 | 76 graec. Ὁ: de spiritu cf. supra pag. 3 | 78 et 79 ⲘⲘⲀ : ⲘⲘⲀ coniecit Horner, ⲘⲘⲀ Bohair A marg E^{1}marg, sine articulo L T^1 Ψ 274 marg | 86 ⲘⲠϢⲀⲈⲚⲈϨ: Horner ⲚϢⲀⲈⲚⲈϨ cum Saïd 108 | 87—91 iuxta et infra hos versus vestigia

In aliis exemplaribus autem haec inferuntur adhuc:
Quae mandavit |70| autem eis omnia eis qui cum Petro (erant) nuntiaverunt concise. |75| Post haec autem ipsa, iterum Jesus adparuit eis a loco orientis solis usque ad locum |80| occidentem. emisit per illos praedicationem quae sancta et |85| incorrupta (est) et salutem in aeternum. Amen.: —

Mark. XVI, post vers. 8.

ΕCΤΙΝΔΕΚΑΙΤΑΥ	ⲚⲀⲒ̈ⲀⲈⲞⲚϪⲒ̈ⲈϨⲞⲨⲚ
ΤΑΜΕΤΑΦΕΡΟΜΕ	ⲈⲢⲞⲞⲨ:~
ΝΑ:~	
[Θι]ΧΕΝΓΑΡΑΥΤΑC	Ⲛⲉⲣⲉⲟⲩⲥⲧⲱ[ⲧ] ‖
ΤΡΟΜΟCΚΑΙ ‖	Fol. 5r°A:
Fol. 3r°B:	ⲇⲉⲁⲙⲁϩⲧⲉⲙ̄ⲙⲟ
ΕΚCΤΑCΙC. ΚΑΙ	ⲟⲩⲙ̄ⲛⲟⲩϣⲧⲟⲣ
ΟΥΔΕΝΙΟΥΔΕ-	ⲧⲣ̄. ⲁⲩⲱⲙ̄ⲡⲟⲩ
ΕΙΠΟΝ· ΕΦΟΒΟΥ-	ϫⲉⲗⲁⲁⲩⲛ̄ϣⲁϫⲉ
ΤΟΓΑΡ·	ⲉⲗⲁⲁⲩ. ⲛⲉⲩⲣ̂ϩⲟ
	ⲧⲉⲅⲁⲣ·
ΑΝΑCΤΑCΔΕΠΡΩΪ	Ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥⲧⲱⲟⲩ-
ΠΡΩΤΗCΑΒΒΑ	ⲇⲉⲉϩⲧⲟⲟⲩⲉⲛ̄
ΤΟΥ. ΕΦΑΝΗ	ⲥⲟⲩⲁ̂ⲙⲡⲥⲁⲃⲃⲁ
ΠΡΩΤΟΝΜΑ	ⲧⲟⲛ. ⲁϥⲟⲩⲱⲛ̄ϩ
ΡΙΑΤΗΜΑΓΔΑ	ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ
ΛΗΝΗΠΑΡΗCΕΚ	ⲧⲙⲁⲅⲇⲁⲗⲏⲛⲏ
ΒΕΒΛΗΤΑΙΖ̄ΔΑΙ	ⲧⲁⲓ̈ⲉⲛⲧⲁϥⲛⲟⲩ
ΜΟΝΙΑ. ΕΚΕΙ	ϫⲉⲉⲃⲟⲗⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄
ΝΗΠΟΡΕΥΘΕΙ	ⲛ̄ⲥⲁϣϥⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲟ
CΑΑΠΗΓΓΕΙΛΕΝ	ⲛⲓⲟⲛ· ⲧⲉⲧⲙ̄
ΤΟΙCΜΕΤΑΥΤΟΥ	ⲙⲁⲩⲇⲉⲁⲥⲃⲱⲕ̂
ΓΕΝΟΜΕΝΟΙC·	ⲁⲥⲧⲁⲙⲉⲛⲉⲛ

literarum videntur, quae tamen ex pagina quondam adhaerente Fol. 2v° B resp. 5r° A redimpressae sunt: cf. supra pag. 3 adnot. 1. |
88—90 habet similiter L T[1] Ψ Saïd 108, cf. Horner | 88 ⲘⲀⲒ̈ et ϪⲒ: ⲘⲎ et ⲎⲠ Horner cum Saïd 108 |
103 ⲈⲘⲀⲢⲒⲀ: ⲘⲘⲀⲢⲒⲀ coniecit Horner | 109 ⲀⲈ: δε C[vid] al. pauci Lat. c ff₂ g₂ l q (*at illa* gat ken lich), om Horner cum Saïd 108 et Graecis |

Haec autem iterum inferuntur adhuc: —
[8] Erat autem timor apprehendes eas et perturbatio. |95| et nihil dixerunt cuiquam. timebant enim. [9] Cum surrexisset |100| autem mane prima sabbati. apparuit primo Mariæ Magdalenae |105| illa de qua eiecerat septem daemonia. [10] illa autem abiit |110| nuntiavit his qui fuerant cum eo lugentibus et flentibus. [11] illi ipsi etiam |115|

ΠΕΝΘΟΥ[σ]ΙΝ
ΚΑΙΚΛΑΙ[ουσιν.]

ΚΑ[κε]ΙΝ[οι ακου]
ΣΑΝ[τ]ΕΣ [οτι]
ΖΗΚΑΙΕΘΕ[α]ΘΗ
ΫΠΑΥΤΗΣ[η]Π[ι]
ΣΤΗΣΑΝ·
ΜΕΤΑΔΕΤΑΥΤΑ.
ΔΥΣΙΝΕΞΑΥΤΩ¯
ΠΕΡΙΠΑΤΟΥΣΙ¯
ΕΦΑΝΕΡΩΘ[η]
ΕΝΕΤΕΡΑ[μορ] ||

Fol. 8v°A:

ΦΗΠΟΡΕΥΟΜΕ
ΝΟΙΣΕΙΣΑΓΡΟ¯.
ΚΑΚΕΙΝΟΙΑΠ
ΕΛΘΟΝΤΕΣ
ΑΠΗΓΓΕΙΛΑΝ
ΤΟΙΣΛΟΙΠΟΙΣ.
ΟΥΔΕΕΚΕΙΝΟΙΣ
ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ·

ΫΣΤΕΡΟΝΑΝΑΚΕΙ
ΜΕΝΟΙΣΑΥΤΟΙΣ

ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉⲛ̄ⲙ
ⲙⲁϥⲉⲩⲣ̂ϩⲏⲃⲉ
ⲁⲩⲱⲉⲩⲣⲓⲙⲉ·

ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩϩⲱⲟⲩ
ⲟⲛⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲥⲱ
ⲧ̄ⲙⲭⲉϥⲟⲛ̄ϩⲁⲩⲱ
ⲭ̣ⲉⲁⲥⲛⲁⲩ,ⲉⲣⲟϥ
ⲁ̣ⲩⲣ̂ⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ·
[Ⲙ̄]ⲛⲛ̄ⲥⲁⲛⲁⲓ̈ⲇⲉ.
[ⲥ]ⲛⲁⲩ,ⲉⲃⲟⲗ'ⲛ̄ ||

Fol. 5r°B:

ϩⲏⲧⲟⲩⲉⲩⲙⲟ
ⲟϣⲉ. ⲁϥⲟⲩⲱ
ⲛ̄ϩⲉⲣⲟⲟⲩϩ̄ⲛⲕⲉ
ⲙⲟⲣⲫⲏ̂ⲉⲩⲃⲏⲕ̂
ⲉⲧⲥⲱϣⲉ.

ⲛⲉⲧ̄ⲙⲙⲁⲩϩⲱ
ⲟⲩ,ⲟⲛⲁⲩⲃⲱⲕ̂
ⲁⲩⲧⲁⲙⲉⲡⲕⲉ
ⲥⲉⲉⲡⲉ· ⲟⲩⲇⲉ
ⲟⲛⲙ̄ⲡⲟⲩⲡⲓ
ⲥⲧⲉⲩⲉⲛ̄ⲛⲉⲧ̄ⲙ
ⲙⲁⲩ·
Ⲙ̄ⲛⲛ̄ⲥⲱⲥⲉⲩⲛⲏϫ̂
ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩⲙ̄ⲡⲙ̄ⲛ̄ⲧ

112 ⲉⲩⲣ̂ϩⲏⲃⲉ : ⲉⲩϩⲏⲃⲉ Horner | 125 ⲉⲩⲃⲏⲕ : ⲉⲩⲃⲱⲕ Horner | 127—133 hiat Horner | 134 ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ : ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲛ[ⲁⲓ Horner | 135 ⲙ̄ⲡ-ⲙ̄ⲛⲧⲟⲩⲉ (ἕνδεκα): -ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ (δώδεκα) coniecit Horner |

cum audirent quia viveret et quia vidisset eum non crediderunt. [12] Post haec autem |120| duo ex his ambulaverunt. apparuit eis in alia |125| effigie euntibus in campum. [13] illi etiam abierunt nuntiaverunt |130| ceteris. neque crediderunt illis. [14] Postea recumbentibus |135| illis undecim. apparuit. et exprobravit eorum incredulitatem |140|

ΤΟΙCΙ̅Α̅ΕΦΑΝΕ
ΡΩΘΗ, ΚΑΙΩΝΕΙ
ΔΙCΕΝΤΗΝΑΠΙ
CΤΙΑΝΑΥΤΩΝ
ΚΑΙCΚΛΗΡΟΚΑΡ
ΔΙΑΝΟΤΙΤΟΙC
ΘΕ[ασ]ΑΜΕΝΟΙC
[αυτ]ΟΝΕΓΗΓΕΡ
[μεν]ΟΝ[ου]Κ
[επιστευ]CΑΝ·
ΚΑ[ι ει]ΠΕΝΑΥΤΟΙC
ΠΙ[ο]ΡΕΥΘΕΝΤΕC
Ε[ις]ΤΟΝΚΟCΜΟ̄
Α̈ΠΑΝΤΑ· ΚΗΡΥ
ΞΑΤΕΤΟΕΥΑΓ
ΓΕΛΙΟΝΠΑCΗ
[τη]ΚΤΙCΕΙ
[οπι]CΤΕΥCΑC ||

Fol. 3v°B:

ΚΑΙΟΒΑΠΤΙCΘΕΙC
CΩΘΗCΕΤΑΙ·
ΟΔΕΑΠΙCΤΗ
CΑCΚΑΤΑΚΡΙ
ΘΗCΕΤΑΙ·
CΗΜΕΙΑΔΕΤΟΙC

ⲟⲩⲉ. ⲁϥⲟⲩⲱ
ⲛ̄ϩⲛⲁⲩⲉⲃⲟⲗ̄.
ⲁⲩⲱⲁϥⲛⲟϭⲛⲉϭ
ⲛ̄ⲧⲉⲩⲙⲛ̄ⲧ[ⲁ]ⲧ
ⲛⲁϩⲧⲉⲙⲛ̄ⲧ[ⲉⲩ]
ⲙⲛⲧⲛ[ⲁϣⲧⲛ̄ϩⲏⲧ]
ϫⲉⲙ̄ⲡⲟⲩⲡⲓⲥ[ⲧⲉ]ⲩⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲛ[ⲁⲩ]
ⲉⲣⲟϥⲉⲁϥⲧⲱ
ⲟⲩⲛ·
Ⲡⲉϫⲁϥⲛⲁⲩϫⲉ
ⲃⲱⲕ̂ⲉϩⲣⲁϊ̈,ⲉ
ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥⲧⲏ
ⲣϥ̄. ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁ ||

Fol. 5v°A:

ϣⲉⲟⲉⲓϣⲙ̄ⲡⲉⲩ
ⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛⲙ̄ⲡⲥⲱ
ⲛ̄ⲧⲧⲏⲣϥ· ⲡⲉⲧ
ⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉⲛ̄ϥ
ϫⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ
ϥⲛⲁⲟⲩϫⲁϊ̈. ⲡⲉ
ⲧⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ
ⲁⲛ,ⲥⲉⲛⲁⲧϭⲁⲉⲓ
ⲟϥ·
Ⲛⲉϊ̈ⲙⲁⲉⲓⲛⲇⲉⲛⲁ

143 ⲛ̄-: ⲉⲛ-, Horner | 146 ⲁⲩⲱ anteposuit Horner ex Saïd 108, Και Graecus cum reliquis Graecis et Bohair, om Syrg 5 | 149 graec. ἅπαντα vel α̈παντα, cf. supra pag. 4 |

et eorum duritiam cordis quia non crediderunt iis qui viderant eum resurrexisse (*verbotenus* eum resurrexit). |146| [15] Dixit eis: ite in mundum universum. |150| praedicate evangelium creaturae omni. [16] qui crediderit et |155| ceperit baptisma salvabitur. qui non crediderit condemnabunt eum. |160| [17] Haec autem signa sequen-

ΠΙϹΤΕΥϹΑϹΙΝ
ΑΚΟΛΟΥΘΗϹΕΙ
ΤΑΥΤΑ·
ΕΝΤΩΟΝΟΜΑ
ΤΙΜΟΥΔΑΙΜΟ
ΝΙΑΕΚΒΑΛΟΥ
ϹΙΝ·
ΓΛΩϹΑΙϹΛΑΛΗ
ϹΟΥϹΙΝ·
ΚΑΙΕΝΤΑΙϹΧΕΡ
ϹΙΝΟΦΕΙϹἀΡΟΥ
ϹΙΝ·
ΚΑΝΘΑΝΑϹΙΜΟ¯
ΤΙΠΙΩϹΙΝ.ΟΥ
ΜΗΑΥΤΟΥϹΒΛΑ
ΨΗ·
ΕΠΙΑΡΡΩϹΤΟΥϹ
ΧΕΙΡΑϹΕΠΙΘΗ
ϹΟΥϹΙΝ, ΚΑΙ
ΚΑΛΩϹΕΞΟΥ
ϹΙΝ·
ΟΜΕΝΚ̅Ϲ̅ΙϹ̅ΜΕ ||

Fol. 4r°A:

ΤΑΤΟΛΑΛΗϹΑΙ
ΑΥΤΟΙϹ. ΑΝΕ
ΛΗΜΦΘΗΕΙϹ

ⲟⲩⲱϩⲉⲛⲉⲧⲛⲁ
ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ·

ⲥⲉⲛⲁⲛⲉϫ̂ⲇⲁⲓ
ⲙⲟⲛⲓⲟⲛ,ⲉⲃⲟⲗ
ϩ̅ⲙⲡⲁⲣⲁⲛ·

ⲥⲉⲛⲁϣⲁϫⲉϩ̅ⲛ
ⲛ̅ⲁⲥⲡⲉ·

ⲁ̣[ⲩ]ⲱⲥⲉⲛⲁϥⲓⲛ̅
[ⲛϩ]ⲟϥϩ̅ⲛⲛⲉⲩ
[ϭⲓϫ.]
[ⲕ]ⲁ̣ⲛ̣ⲉⲩϣⲁⲛⲥⲱ̂
[ⲛ]ⲟⲩⲡⲁϩⲣⲉⲙ̅
ⲙⲟ̂ⲩⲛ̅ⲥ̅ⲛⲁⲣⲃⲟ
ⲟⲛ̣ⲉⲛⲁⲩ, ⲁⲛ·

ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲗⲉⲧⲟ
ⲟⲧⲟⲩⲉϫ̅ⲛⲛⲉⲧ
ϣⲱⲛⲉⲛ̅ⲥⲉⲙ̅
ⲧⲟⲛ· ||

Fol. 5v°B:

Ⲡϫⲟⲉⲓⲥⲇⲉⲓ̅ⲥ̅
ⲙ̅ⲛ̅ⲛ̅ⲥⲁⲧⲣⲉϥ
ϣⲁϫⲉⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲩ.
ⲁⲩϫⲓⲧ̅ϥⲉϩⲣⲁ̈ⲓ
ⲉⲧⲡⲉ.ⲁϥϩⲙⲟ

168 graec. γλωσαις: cf. supra pag. 3 adnot. 2 | 171 graec. ἄρουσιν: de spiritu cf. supra pag. 3 |

tur eos qui crediderint. eicient daemonium |165| in meo nomine. loquentur in linguis. |170| [18] et tollent serpentes in manibus eorum. et si biberint medicinam |175| mortis non nocebit eis. imponent manum suam super eos qui aegrotant et |180| quiescent. [19] Dominus autem Jesus postquam locutus est (*verbotenus* post loqui) eis |185|

ΤΟΝΟΥΝ̅Ο̅Ν̅·	ⲟⲥⲛ̄ⲥⲁⲟⲩⲛⲁⲙ̀
ΚΑΙΕΚΑΘΙCΕΝ	ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·
ΕΚΔΕΞΙΩΝΤΟΥ	
Θ̅Υ̅·	
ΕΚΕΙΝΟΙΔΕΕΞ	ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩⲇⲉϩⲱ
ΕΛΘΟΝΤΕC	ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲉⲓ̀
ΕΚΗΡΥΞΑΝΠΑΝ	ⲉⲃⲟⲗ̄-ⲁⲩⲧⲁϣⲉ
ΤΑΧΟΥ ΤΟΥΚ̅Υ̅	ⲟⲉⲓϣ̂ⲙ̄ⲙⲁ̂ⲛⲓⲙ
CΥΝΕΡΓΟΥΝ	ⲉⲣⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥ
ΤΟCΚΑΙΤΟΝ	ϯⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ
ΛΟΓΟΝΒΕΒΑΙ	ⲉϥⲧⲁϫⲣⲟⲙ̄.
ΟΥΝΤΟC. ΔΙΑ	ⲡϣⲁϫⲉ. ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁ
ΤΩΝΕΠΑΚΟ	ⲉⲓⲛ̣ ⲉⲧⲟⲩⲏϩⲛ
ΛΟΥΘΟΥΝΤΩ̅	ⲥⲱⲟⲩ: ~
CΗΜΕΙΩΝ: ~	·—·—·—·—·—·
·—·—·—·—·—·—	

Fer. VII post Pascha Euang. sec. Luc. XXIV, 36 ss.

Fol. 5vB lin. 19:

Ζ̅ ΤΗCΕΟΡΤ(ΗC)ΕΥΑΓΓ(ΕΛΙΟΝ)
ΚΑΤΑΛΟΥΚΑΝ:~
ΤΑΥΤΑΔΕΑΥ̂ΤΩ̅
ΛΑΛΟΥΝΤΩΝ
ΑΥΤΟCΕCΤΗ
ΕΝΜΕCΩΑΥΤΩ̅
ΚΑΙΛΕΓΕΙΑΥΤΟ[ις]
ΕΙΡΗΝΗΫΜΙΝ
ΠΤΟΗΘΕΝΤ[ες ||

Explicit fol. 5vB.

193 ⲉⲃⲟⲗ: om Horner | 198 ⲙ̄ : ϩⲓⲧⲙ̄ coniecit Horner |

recepit se super caelum. sedit ad dexteram dei. |190| [20] Illi autem ipsi cum exissent, praedicaverunt ubique |195| erat Dominus manu ducens eos confirmans sermonem, cum signo quod insequebatur eos: —

Kontakion auf den hl. Theodoros unter dem Namen des Romanos.

Herausgegeben von

Dr. Paul Maas.

Abkürzungen:

Akr. (dazu die Nummer) = Liste der Kontakien in: Krumbacher, *Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie, Sitzungsber. bayer. Akademie* 1903, S. 559.

BZ. = *Byzantinische Zeitschrift.*

Delehaye = H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires,* 1909.

Krumbacher, *Misc.* = Krumbacher, *Miscellen zu Romanos, Abhandl. bayer. Akademie* XXIV (1907).

Krumbacher, *Hl. Georg* = Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung, Abhandl. bayer. Akad.* XXV (1911).

P = Cod. Patmensis 213 (saec. ca. XI) fol. 8^r—11^r nach der 1885 von einem patmischen Mönch für Krumbacher hergestellten und von diesem revidierten Abschrift (den größten Teil der Hs hat Krumbacher selbst abgeschrieben). — Krumbachers ganzes Material zu Romanos ist jetzt Eigentum der bayer. Akademie, in deren Auftrag ich die Ausgabe vorbereite. [Die Korrektur habe ich 16. IV. 12 in Patmos an Hand des Originals gelesen.

Pitra = J. B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata,* I (1876).

Im Text bedeutet <> Einfügung durch Konjektur, [[...]] Athetese, †...† ungeheilte Korruptel, |:...:| Refrain.

Über Kontakion und Kukulion im Allgemeinen vgl. *BZ.* XIX S. 285 ff.

Der Wunsch von Dr. Hengstenberg, einen Text, auf den er sich in seinen Untersuchungen (unter Teil II) beziehen muß, ganz gedruckt zu sehen, und die Sitte dieser Zeitschrift, die Texte von den Aufsätzen zu trennen, führen dazu, daß hier einem an und für sich wenig bedeutenden Gegenstand ein selbständiger Artikel gewidmet werden muß. Das Kontakion, das hier zum erstenmal publiziert wird, liefert ein paar neue Züge zur Theodoros-Legende; diese wird Hengstenberg diskutieren. Ferner aber trägt es in seiner Akrostichis den Autornamen Romanos; hierzu muß ich mich als Spezialist äußern.

Unter dem Namen des Romanos sind etwa fünfzig Kontakien überliefert, die den Höhepunkt der byzantinischen Poesie bedeuten; zu diesen gehören z. B. die ersten siebenundzwanzig der von Pitra edierten Stücke. Denselben Namen tragen auch etwa vierzig Kon-

takien geringerer Qualität, von denen fast die Hälfte literarisch völlig wertlos ist. Schon Pitra hat die zwei ganz schlechten und das eine der mittleren Gruppe, die ihm vorlagen (Nr. 28, 29, 30 seiner Ausgabe) aus stilistischen Gründen athetiert. Eine chronologisch nachweisbare Fälschung habe ich *BZ.* XV S. 36ff. ediert, und bei dieser Gelegenheit auf die stilistischen und metrischen Kennzeichen einer ganzen Gruppe von Fälschungen hingewiesen. Aus dem, was sonst noch zu dieser Frage gesagt ist (vgl. Krumbacher, *Misc.* S. 92ff., 106ff. und *Hl. Georg* S. 261ff.), sei hier nur noch meine Beobachtung mitgeteilt, daß fast nur hagiographische Kontakien, diese aber etwa zur Hälfte (heute sag ich: zur größeren Hälfte) gefälscht sind. Unter den ganz edierten Stücken dieser Gruppe ist nur ein unbedingt echtes, das auf die hll. Vierzig Märtyrer.[1]

Das vorliegende Kontakion habe ich schon einmal als verdächtig bezeichnet (*BZ.* XVI S. 575 Anmk. 1); jetzt zähle ichs den Fälschungen zu. Wenn es auch nicht auf das Niveau der schlimmsten Gruppe herabsinkt, so steht es doch tief unter allem was den unverkennbaren Stempel des Meisters trägt. Auf grammatische Einzelheiten möchte ich nicht eingehen, weil in diesem Gedicht die Grenzen zwischen Schnitzer und Korruptel verschwimmen; ich lege auch keinen besonderen Wert auf zwei gesicherte Vulgarismen, die ich aus Romanos nicht belegen kann (zu η′ 1, κ′ 4). Es genüge, aus den Kompositionsfehlern die stümperhafte Verbindung der beiden Hauptteile (ιδ′—ιϛ′), und aus den zahlreichen Geschmacklosigkeiten die Sentenzen ζ′ 7 und κϛ′ 3 zu notieren.[2] So etwas dem Dichter der prachtvollen Christuslieder zuzuschreiben, gewinne ich nicht über mich, selbst wenn ich mit der Möglichkeit rechne, daß sich Romanos bei leichteren Stoffen gehen ließ.

---

[1] *Akr.* 49, *ed.* Krumbacher, *Misc.* 22. Das andere Kontakion gleichen Titels (*Akr.* 48, *ed.* Krumbacher, *Misc.* 16) ist auch zweifellos von Romanos, aber es gehört nicht eigentlich zu den hagiographischen. Es ist ein Lied auf alle Märtyrer (wie das 21. bei Pitra) mit der Akrostichis τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ. Am Schluß sind drei Strophen (Akr. ἔπη) angefügt, die eine Episode aus dem Martyrium der Vierzig behandeln, ohne daß die Zahl genannt würde. Der Zusatz stammt aber wohl von Romanos.

[2] Die Wirkungslosigkeit des Drachenkampfes will ich dem Dichter nicht vorwerfen, weil ich ihm nicht die Selbständigkeit zutraue, die Kontamination der Motive, die daran schuld ist, zuerst vorgenommen zu haben. Daß der Drache für Menschen ungefährlich ist (ϛ′ 3), gehört unmöglich ursprünglich zu Theodors Drachenkampf, der doch eine Heldentat sein soll. Mir scheint die ganze Exposition (ϛ′—η′) darauf zu führen, daß es sich im Grund um eine giftige Quelle handelt; eine solche war natürlich besonders den Tieren gefährlich, da die Menschen mit Trinkwasser versehen zu sein pflegen und zudem durch den Geschmack gewarnt werden können; hier war ein Wächter wirklich nötig. Der Speerkampf ließ sich damit nicht organisch verbinden.

Überlieferung. Ein Kontakion auf den hl. Theodoros steht in jeder Kontakienhs. zum ersten Fastensamstag (ausnahmsweise auch zum 7. Februar). Aber das typische Kontakion ist nicht das vorliegende, sondern jenes mit der Akrostichis ὁ ὕμνος Ῥωμανοῦ εἰς τὸν ἅγιον Θεόδωρον (*Akr.* 59), dessen Anfang Pitra S. 579 ediert hat; es schildert das Martyrium, ohne den Drachenkampf zu erwähnen, fügt dagegen eine ausführliche Erzählung des Martyriums dreier Freunde des Theodoros zu, des Eutropis, Kleonikos und Baliliskos; seine Echtheit ist fraglich. Das vorliegende Kontakion (*Akr.* 58) steht nur in der größten Kontakienhs., dem Patmischen Doppelcodex 212—213, und zwar vor dem eben genannten; in andern Hss. ist keine Spur davon. Die Überlieferung ist schlecht; oft greifen die Korruptelen so tief, daß an Emendation nicht zu denken ist.

Das Strophenmetrum ist das beliebteste des ersten Tones, das gleichhäufig nach den Musterstrophen τὸ φοβερόν σου κριτήριον (Romanos *Akr.* 7) und τῇ θεοτόκῳ προσδράμωμεν (Romanos *Akr.* 6) benannt wird. Das Schema ist bei Romanos:[1]

–⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑   ⏑⏑–⏑⏑   ⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑   a b c
⏑–⏑–⏑⏑–⏑⏑[2]   a
–⏑⏑⏑–⏑   ⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑   ⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑   d c c
⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑   ⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑   e c
⏑⏑⏑–⏑   ⏑⏑⏑–⏑   ⏑–⏑⏑⏑–⏑   f f g
⏑⏑–⏑⏑⏑–⏑   ⏑⏑–⏑⏑⏑–⏑   h h
–⏑⏑⏑–⏑   –⏑⏑⏑–⏑   ⏑⏑⏑–⏑–⏑⏑   i i k
⏑–⏑⏑–⏑⏑   ⏑–⏑⏑–⏑⏑ |: ⏑–⏑⏑–⏑⏑ :| l l l

Die besonderen Eigentümlichkeiten des vorliegenden Liedes, soweit sie sich durch Wiederholung legitimieren (vereinzelte Abweichungen vom Schema sind im kritischen Apparat angegeben) sind folgende:

1^1 ⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑ öfters.
2^1 –⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑ öfters, ebenso in *Akr.* 48.
3^1 ⏑⏑–⏑–⏑ öfters, ebenso in *Akr.* 48.
3^2 Schluß –⏑⏑]⏑–⏑ ζʹ, ebenso *Akr.* 7 βʹ ϛʹ; 48 öfters.
$3^3 = 4^2$ öfters neunsilbig, ebenso *Akr.* 48 βʹ θʹ (3^3), αʹ ηʹ (4^3).
5^{1-2} ohne Trennung öfters, ebenso *Akr.* 48.
5^3 ⏑⏑⏑–⏑–⏑ öfters, ebenso *Akr.* 48; ⏑⏑–⏑⏑–⏑ ιδʹ κʹ.
6^2 kann eine oder zwei Silben mehr haben.
$7^1 = 7^2$ meist eine Silbe mehr, ebenso *Akr.* 48 ϛʹ ιζʹ ιθʹ (7^1), ϛʹ (7^2).
$8^1 = 8^2$ meist eine Silbe mehr, ebenso *Akr.* 48 ηʹ ιηʹ (8^1), ιηʹ (8^2).

---

[1] *Akr.* 7 *ed.* Krumbacher, *Studien zu Romanos* S. 163; *Akr.* 6 ebenda 184; *Akr.* 48 *ed.* Krumbacher, *Misc.* 16.

[2] Aus typographischen Rücksichten lasse ich dies Kolon, das eigentlich zur ersten Langzeile gehört, eine gesonderte Zeile bilden.

Das Lied hat also einige in den isometrischen Stücken des Romanos fehlende Freiheiten, aber das gleiche gilt für das sicher echte Lied *Akr.* 48, wo v. 4¹ oft fünfzehnsilbig, 5² oft proparoxytonisch ist.

Das Metrum des Kukulions (Prooemions) ist singulär (ἰδιόμελον), aufgebaut nach dem beliebten Schema a a b | c | c | d. Da das Kukulion jedoch nicht den richtigen Refrain hat, muß es als nicht zugehörig betrachtet werden.

Ich lasse nunmehr einen kritischen Text folgen. Die Änderungen, die der Inhalt nicht fordert, dienen dem Metrum; solche sind aber nur dann vorgenommen worden, wenn die Anomalie singulär und eine einleuchtende Emendation zur Hand war (so θ′ 5²). Die Parallelen aus den von Delehaye gedruckten Martyrien des hl. Theodoros zitiere ich nur da, wo sie für den Text von Nutzen sind. Über Orthographica ist in der Regel keine Rechenschaft gegeben.

Kontakion auf den hl. Theodoros (Akr. 58).

Akrostichis: τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ψαλμὸς οὗτος.

ἦχος α′.

Kukulion: ἰδιόμελον. Strophen: τὸ φοβερόν σου.

[[Μεγαλομάρτυς περίφημε, τυραννοκτόνε ἀήττητε,
φοβερὲ ὁπλῖτα τοῦ Χριστοῦ,
ἀντόπλισαι τοὺς καθ᾽ ἡμῶν κινουμένους,
ἀγώνισαι, κτῆσαι καὶ νῦν ὡς ἀνδρεῖος
τῆς νίκης τὸν στέφανον.]]

α′ Τὸν περιβόητον μάρτυρα καὶ περίφημον τοῦ κυρίου θεράποντα,
τὸν εἰς πρεσβείαν μὲν ἕτοιμον,
καὶ εἰς προστασίαν περὶ πάντα θερμότατον, ἀνυμνῆσαι βουλόμενος
θεωρῶν τὰ προλάμποντα τῶν ἀρετῶν αὐτοῦ χαλινοῦμαι καὶ βεβίασμαι·
ὁρῶ γὰρ πλῆθος κατορθωμάτων καὶ πέλαγος θαυμάτων
καὶ τῶν ἀνδραγαθημάτων τὰ μεγέθη, καὶ δονοῦμαι

Überschrift: τῷ α′ σα(ββάτῳ) τῶν νηστειῶν κοντ(άκιον) εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτ(υρα) θεόδωρον ἰδιόμελον φέ(ρον) ἀκροστιχίδα· τοῦ ταπεινοῦ ρωμανοῦ ὁ ψαλμὸς οὗτος· ἦχος α̅, und zu der ersten Strophe (α′): πρὸς τὸ· τῇ θεοτόκῳ προσδ(ράμωμεν) P.

Kukulion scheint nicht zugehörig (s. o.) | 3 ἀντόπλισαι sic P; vgl. Krumbacher, *Misc.*, 99².

ἀνδρείας τὰς νίκας, ἀριστείας ἀγώνων, ἃ οὐδὲ ἱκανῶ εἰπεῖν,
πόσοις περιέστεψεν στεφάνοις τὸν αὐτοῦ Χριστὸς
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

β' Ὁ λειμὼν ὁ τοῦ μάρτυρος οὗτος πέφυκεν ὡς δρυμός τις κατάδασος,
τῇ συνδενδρίᾳ σκεπόμενος
τῶν ἀνθῶν πνεόντων εὔρωστα καὶ καλλίπνοα καὶ ῥωννύων τοὺς ἅπαντας·
ἐν ᾧ ὁ τάλας ἐγὼ εἰσελθὼν τι ἐκλέξασθαι ἀμαυροῦμαι τί δρέψασθαι·
ἀμηχανῶν δὲ ἕστηκα μέσον καὶ βλέπων ἐκθαμβοῦμαι
καὶ τῇ ὄψει οὐ κορέννυμαι πρὸς τὴν τῆς θέας πολυκοσμίαν·
ἔνθεν καρποὶ θεοειδεῖς, καὶ ἔνθεν οἱ πόνοι οἱ τοῦ ἁγίου θάλλουσιν·
πανταχόθεν τὰ αὐτοῦ αὐτὸν τὸν ἔνδοξον στέφουσιν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

γ' Ὑπελθὼν τὰ παράδοξα καὶ τὰ μέγιστα ἀφορῶν εἰς τὸν μάρτυρα
ἐκ τῶν πολλῶν ἑνὸς ἄρξομαι
μάλιστα γινώσκων τοῦ ἁγίου τὸ σύντομον πρὶν αἰτῆσαι δωρούμενον·
καὶ τὸ πέρας τοῦ βίου αὐτοῦ διηγήσομαι, ὅπερ πέρας οὐκ ἔσχηκεν·
ἀεὶ γὰρ ζῶν δὲ καὶ μετ' ἀγγέλλων συνόμιλος ὑπάρχων
τὰ αὐτῷ ἐνειθισμένα πράττει σώζων καὶ οἰκτείρων·
τοῦτόν τι τοῦ βίου, οὐ τιμή, οὐ ζώνη, οὐ πλοῦτος τις παρέπεμψε·
Χριστῷ γὰρ ἐσφράγιστο καὶ ἔχει ποθῶν αὐτὸν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

δ' Τούτου ἰσχύς, δόξα, ὕπαρξις καὶ ἀξίωμα ὁ Χριστὸς ἦν καὶ στήριγμα·
αὐτὸν ψυχῇ τε καὶ σώματι

β' 4^1 eine Silbe zu viel am Anfang | 6 κορέννυμαι] ⏑—⏑ Metrum | 7 θεοειδεῖς] ⏑—⏑ Metrum.

γ' 1 verstehe ich nicht | 3 τοῦ ἁγίου] statt des Akkusativs, vielleicht um des Verses willen | 5 γὰρ ... δὲ wie ς' 4 καὶ ... δὲ | 7^1 τι] τῇ P | 7^3 nichts Irdisches hat ihn irregeführt?

ἦν ἠμφιεσμένος ἀντὶ ὅπλων καὶ θώρακος ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν·
τόξον, ξίφος, φαρέτραν, ῥομφαίαν ὁ εὔσθενος τὸν Χριστὸν περιεζώσατο·
αὐτὸν καὶ ὡς περικεφαλαίαν σκεπόμενος ὁ μάρτυς
ἐτροποῦτο τοὺς πολέμους τῶν φυλῶν καὶ τῶν δαιμόνων·
ἔμπυρον ἔχων ζῆλον ὑπὲρ τῆς ἀληθείας γενναίως ἠγωνίζετο·
εἶχεν γὰρ αὐτὸν πιστὸν Χριστὸς ἡ ἀλήθεια
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

ε′ Ἀριθμεῖν οὐ δυνήσομαι τὰ τοῦ μάρτυρος ἅ εἰσι τὰ τεράστια·
ἕνα δέ, ὃ ἐξετέλεσεν
πρὸ τοῦ μαρτυρίου τῆς αὐτοῦ τελειώσεως, ἀναγκαῖον διηγήσασθαι·
ἔνθεν γὰρ καὶ ἀρχὴν αὐτῷ τὴν τῆς ἀθλήσεως ὁ Χριστὸς ἐδωρήσατο
ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον καὶ δράκοντα πατῆσαι·
καὶ προοίμιον ἀγώνων ἐβεβαιώθη τῷ ἁγίῳ.
ἀλλὰ μηδεὶς ὡς λῆρον τὰ θαύματα δέξῃ· ὑπάρχει γὰρ παράδοξα·
ἐντεῦθεν γὰρ δείκνυσιν Χριστὸς αὐτὸν ἔνδοξον
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

ϛ′ Πλησίον τῆς Εὐχαΐτων γῆς πηγὴ ὕδατος ἦν, ἐν ᾗ ἐνεφώλευσεν
ἀπό τινος διαστήματος
δράκων ἰοβόλος, οὐκ ἀνθρώπου ἁπτόμενος, ἀλλὰ κτήνη χειρούμενος·
καὶ ὁποῖον δ' ἂν ἄλογον ἐκ ταύτης ἔπινεν, ἐν τῷ πίνειν ἐπήρχετο
καὶ ἐνειλεῖτο ἐν τῇ κοιλίᾳ ὥστε ἐμεῖν τὸ πόμα·
ἐνειλίσσων καὶ συσφίγγων ὁ θὴρ ἀνῄρει τοῦτο·
καὶ τοῖς παροδίταις καὶ ὁμόροις ἐπῄει ἐπὶ ἱκανοῖς ἔτεσιν,
ἕως οὗ ὁ κύριος τὸν αὐτοῦ ἀπέστειλεν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

δ′ 5^1 der Akk. statt des Dat. dürfte dem Schreiber gehören; vgl. β′ 2.
ε′ 2 vgl. Romanos *Akr.* 48 (Krumb. *Misc.* 17) δ′ 3 ὁ γὰρ πίστει κτησάμενος ὑμῶν ἕνα λείψανον (nicht zu ändern) | 3^3 vgl. Romanos *Akr.* 54 (unediert, Echtheit sehr zweifelhaft) ιε′ Λέγειν τὰ τοῦ λῃστοῦ ἀναγκαῖον | 7 δέξῃ statt δέξηται.
ϛ′ 5^1 wickelte sich um den Leib | 6^2 eine Silbe fehlt | 7^2 ἐποίει P.

ζ' Ἐκεῖ τὰ ὕδατα νάματα καὶ στενάγματα καὶ πικρίας ἀνέβρυσαν,
πηγὴν τῶν θρήνων καὶ θλίψεων,
εἴπερ ἔστι λέγειν ταύτην πηγὴν καὶ οὐ πλῆξιν ἀναιροῦσαν καὶ πλήττουσαν·
ἐκ τοῦ κτήνους γὰρ ἕκαστος ἀποστερούμενος τῷ φόρτῳ ἐμαστίζετο
καὶ ἐνεκροῦτο ἐπὶ τῇ θέᾳ ἀμηχανῶν τί δρᾶσαι·
μάλιστα ὁ ἐπὶ ξένης πάσης ἄμοιρος ἐλπίδος·
τάφον δὲ τὸν βίον καὶ θανάτου ταμεῖον ὁρῶν, πῶς οὗτος ζήσεται;
ὁ ταῦτα μὴ ἐῶν θεὸς τὸν αὐτοῦ ἀπέστειλεν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

η' Ἰδοῦσα ταῦτα τὰ ἄτοπα ἐγγινόμενα τὶς γυνὴ πάνυ ἔνδοξος
Εὐσέβεια τῷ ὀνόματι
τῆς αὐτῆς πολίχνης ἀληθῶς ὡς Εὐσέβεια ἐγκατέστησεν φύλακα
πρὸς τὸ ἕκαστον ἄνθρωπον τὸν παροδεύοντα μετὰ κτήνους ἢ ἔφιππον
διακωλύειν μὴ προσεγγίσαι πηγῇ τῇ ἰοβόλῳ
ἡ ἐπαίνων ἐπαξία δι' αὐτὸ καὶ μακαρία·
ταύτης τὸ θεῖον ἔργον ὁ Χριστὸς θεωρήσας καὶ τὴν καλλίστην πρόθεσιν
κατ' ἐκείνου τοῦ θηρὸς ἀπέστειλεν τὸν ἴδιον
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

θ' Νεύματι οὖν τῷ τοῦ σῴζοντος ὁδηγούμενος ὁ ἀνδρεῖος Θεόδωρος
ἐν τῇ πηγῇ παρεγένετο
ἔφιππος ἀστεῖος· ὃν ὁ παῖς ὁ δοθεὶς ἐκεῖ τοῦ φυλάττειν ἰδὼν αὐτὸν
προσελθὼν ἐπειρᾶτο κωλύειν, δηλῶν αὐτῷ τὰ τὸν τόπον συνέχοντα·

ζ' 1 νάματα] etwa λύματα scr. | 3 πηγὴν und πλῆξιν vertauscht P 7 δὲ] τὲ P.

η' 1 τὶς am Kolonanfang (so auch ιδ' 7 κδ' 3) mittelgriechisch, mir aus Romanos nicht erinnerlich | 2 Εὐσέβεια] Εὐσεβία P stets und einige der Texte bei Delehaye; das Metrum fordert hier wie ιγ' 6 κγ' 1 das Proparoxytonon | 6 δι' αὐτό = διὰ τοῦτο; die vulgäre Form ist in der Überlieferung der sicher echten Stücke des Romanos in allen Hss. regelmäßig durch διὰ τοῦτο ersetzt worden, vgl. BZ. XVI S. 570.

ὁ δὲ γενναῖος προσμειδιάσας ἐντέλλεται σιγῆσαι
καὶ φησίν· ‚Ὄψει τὴν δόξαν τοῦ δυναμοῦντος με κυρίου.‘
προσελθὼν οὖν τοῖς ῥείθροις, παρ' αὐτὰ καὶ ὁ δράκων ἐπέβη, ὁ δὲ ἅγιος
προσηύχετο· ‚Κύριε, ἐν σοί με ἀνάδειξον
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα.‘ :|

ι' Οὕτως αὐτὸν προσευχόμενον τὴν εὐχὴν αὐτοῦ ὁ θεὸς προσεδέξατο
ἰσχὺν αὐτῷ δωρησάμενος·
τοῦ γὰρ ὑπομήρου τοῦ ἁγίου τοῖς ὕδασιν ἑστηκότος καὶ πίνοντος
ἐνειλήθη ὁ δράκων τῷ ἵππῳ καὶ ἔσφιγγεν ἐπὶ τῷ ἀνελεῖν αὐτόν·
ὁ δὲ γενναῖος ἄνωθεν ἄνω τὸ δόρυ ἀνατείνας
καὶ τῷ στόματι δυνάμει ἐπιπήξας τοῦ θηρίου
τοῦτον οὕτως ἀνεῖλεν τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας τὰ πρόθυρα ἐῶν αὐτοῖς
τὴν χάριν ἐνέχυρον· εἶχεν γὰρ αὐτὸν Χριστὸς
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

ια' ‛Υψηλῶς ἐκηρύττετο ἐκ τῆς πόλεως Εὐχαΐτων ὁ ἅγιος
ἐλευθερίας τυχούσης νῦν
ὅς ὡς ἐκ δρυμοῦ ἦν καὶ αὐτὴν ἐλυμαίνετο τοῦ θηρὸς τὸ ἀνήμερον,
ὃν ὡς μονιὸν ἄγριον κατανεμόμενος ὁ πάνθηρ κατανάλωσεν·
τοῦτο τὸ θαῦμα πᾶσα εὐφήμει χώρα πόλις καὶ κώμη,
καὶ ὁ παῖς δὲ ἐξαιρέτως ὁ τοῦ δράματος αὐτόπτης
ἀνεθεὶς τῆς ἐνέδρας· μέσον γὰρ <τοῦ> θανάτου καὶ τῆς ζωῆς ἐπόκτευεν·
δι' ὧν δὲ λελύτρωται ἀνύμνει τὸν τοῦ θεοῦ
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

ιβ' ‚Ῥᾳθυμίαν ἀπωσάμενος, κομιζόμενος τὴν χαρὰν σπεῦσον τάχιστα‘,
τῷ δούλῳ ἔφη ὁ ἅγιος

θ' 5[2] κυρίου] θεοῦ P; vgl. Delehaye 155, 14 τοῦ κυρίου ἐνδυναμοῦντός σε | 6[1] Nominat. absol., kommt auch bei Romanos vor.
ι' 2[1] ὑπὸ μειροῦ P: ◡◡–◡ Metr.: ὑπομήρου = ἵππου? | 7[2]—8[1] korrupt; zu πρόθυρα vgl. ε' 6.
ια' 3f. versteh ich nicht | 5 πᾶσαν εὐφ. χώραν πόλιν καὶ κώμην P.
ιβ' ‛Ραθυμία heißt mittelgriechisch Verzweiflung.

τῷ προστεταγμένῳ συμφορᾶς τοὺς ὁδεύοντας ἀπαλλάττειν καὶ θλίψεως,
‚καὶ ἀνάγγειλον τῇ σῇ κυρίᾳ ἃ λέγω σοι· ἐπειδὴ τῇ γνώμῃ ἔδειξας
τοὺς χρηστοὺς τρόπους σου φανεροῦσα, οὓς ἔδειξας δι' ἔργων,
δέον σε ὡς ὑπὲρ τούτων μισθοὺς πορίσασθαι ἀξίους·
πρόκειταί μοι ἀθλῆσαι· ἔνθα δὲ τελειοῦμαι, τὸ ἐμὸν σῶμα ὤνησαι·
ἀρκετόν σοι ἀντὶ μισθοῦ· λήψει γάρ με τὸν τοῦ Χριστοῦ
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα.' :|

ιγ' Ὢ σοφῆς διαθέσεως, ὢ ἀγάπησις, ὢ μισθὸς ἀναφαίρετος,
ὢ προστασία, ὢ πρόνοια,
ὢ αὐτοδωρήτου παροχῆς, ὢ χαρίσματος, ὢ μεγάλης αἰνέσεως,
ὃν ὁ παῖς ὥσπερ χάρτην καὶ τίμια γράμματα τῇ χειρὶ τῇ τοῦ μάρτυρος
ἐντεταγμένα ἀποκομίζει τὴν θείαν διαθήκην
σφραγισμένην ταῖς εὐνοίαις ὑπογραφῶν τῶν διὰ ταύτης
πρῴην διασωθέντων· ἥντινα δεξαμένη ἡ ἀληθῶς Εὐσέβεια
ἐφ' οἷς κατηξιώται ἐδόξαζεν τὸν τοῦ Χριστοῦ
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

ιδ' Μάθωμεν καὶ τὴν ἐμφάνειαν καὶ τὴν δύναμιν τῆς οὐσίας τοῦ μάρτυρος,
πῶς ἀνεγράφη, καὶ ἴδωμεν,
ποταπή, καὶ ποῖος τρόπος καὶ τίνες πέλουσιν οἱ αὐτὴν ἀναγράψαντες·
τῶν εἰδώλων ἐπέκειτο ὁ βδελυρὸς καιρὸς καὶ ἡ πικρὰ ἐπικράτησις,
καὶ ἡ τῆς πλάνης πολυθεΐα πανταχοῦ ἐκλονεῖτο
βασιλεύοντος Μαξίμου καὶ Μαξιμίνου τῶν ἐχθίστων,
οἷσπερ συμμαχήσας τὶς ὄνομα Βρίγγας, ὁ τῶν κακῶν πραιπόσιτος·
τούτων ἐν τοῖς χρόνοις ἦν, ὃν εἶχεν Χριστὸς στεῤῥὸν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

ιγ' 4 ὃν] ἣν scr.? | 5 ἐντεταγμένος scr.? | Es scheint von einer Urkunde die Rede zu sein, die von den durch die Maßregel der Eusebeia vor Schaden bewahrten unterzeichnet war | 6 τῶν] τὸν P.

ιδ' 1 f. vgl. κβ' 5 | 3² μέλλουσιν P | 7 συνεμάχει scr.?

ιε' Ἄγει τοῦτον τὸν φιλόθεον ὁ πραιπόσιτος τότε ἐπὶ τοῦ βήματος
καὶ ὡς χρυσίον τὸ δόκιμον
καθάπερ ἀκόνῃ παρηκόνει τοῖς ῥήμασιν ὁ δεινὸς ὡς συντρίμμασιν
λέγων· ,Λάβε Θεόδωρε τὴν πανοπλίαν σου πεισθεὶς τῇ συμβουλίᾳ μου·
πρόσελθε πᾶσιν τοῖς εὐμενέσιν θεοῖς ἡμῶν καὶ θῦσον,
ἵνα τῆς αὐτῶν προνοίας τύχῃς καὶ τῆς τῶν αὐτοκρατόρων·
ὑπείκων γὰρ τούτοις πλείονος τεύξει δόξης· εἰ δὲ ὀφθῇς ἐνάντιος,
οὐκ ἔστι σοι λοιπὸν ζωή· οὐδείς, ὃν φάκεις ἔχειν σε
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα.' :|

ις' Νυχθεὶς τοῖς λόγοις ὡς βέλεσιν διεγείρεται θείῳ ζήλῳ ὁ ἅγιος
καὶ τρέχει ἐπὶ τὸ τέμενος
πάσης ἀπωλείας, τὸν ναὸν τῶν θεῶν αὐτῶν, καὶ τὴν Ἄρτεμιν ἔπρησεν
τούς τε ἄλλους βωμοὺς τῶν εἰδώλων κατέστρεφεν καὶ ὡς κόνιν ἐποίησεν
λέγων· ,Πατήρ, υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κελεύει
ὑμᾶς ἐξαφανισθῆναι καὶ ἐν γεέννῃ ἀπαχθῆναι.'
ἤκουσαν οἱ τοῦ σκότους υἱοὶ τὰ πραχθέντα καὶ λόγοις καὶ μάστιξι
καὶ ἄξαντες κατέξεον τὸν μέγαν τοῦ θεοῦ ἡμῶν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

ιζ' Ὅτε αἰκίαις [[ταῖς]] πικραῖς αὐτὸν ἐσκολόπισαν, ἐν φρουρᾷ ἐναπέθεντο
καὶ ἐν τῷ ξύλῳ [[κατ]]ησφάλισαν
τὸν ἐπὶ τὰ ὕψη τοῖς πτεροῖς τοῖς τῆς πίστεως πρὸς θεὸν ἀνιπτάμενον,
καὶ βραχύ τι προσφέρεσθαι ἄρτου καὶ ὕδατος τῷ δικαίῳ προστάττουσιν
τοῦ διαβόλου οἱ ὑπηρέται τῷ τὴν θεογνωσίαν

ιε' 7^3 ἐνάντιος dieser vom Metrum geforderte Akzent ist auch bei Romanos *Akr.* 63 β' 4 (Pitra S. 452ᵇ Mitte) bezeugt.

ις' 7^3—8^1 korrupt.

ιζ' 2 vgl. die zu ιθ' 5 zitierte Stelle | 5f. ähnlich Delehaye 143,20.

τοῦ Χριστοῦ βρῶσιν καὶ πόσιν καὶ ἰσχὺν ἔχοντι καὶ ἐλπίδα·
ᾧτινι καὶ ἐφάνη μεθ' ἁγίων ἀγγέλων ὁ θεὸς σὰρξ γενόμενος
βοῶν αὐτῷ· ‚θάρσησον, σὲ γὰρ γνήσιον κέκτημαι
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα.' :|

ιη' Ὕμνοι ἐκεῖ ἀνεπέμποντο τῷ οἰκτίρμονι ἐκτενεῖς ἐκ τοῦ μάρτυρος
τῷ τοῖς πιστοῖς ἐμφανίζοντι
καὶ ἰσχὺν διδοῦντι· καὶ ἦν τὸ δεσμωτήριον ὡς πρὶν τὴν Βαβυλώνιον
θεωρεῖν ἐκκλησίαν <τοῖς> νέοις τὴν κάμινον, ἣν ἐδόκουν τάφον ἔσεσθαι·
ὁ τοῖς παισὶν γὰρ ἐκεῖ συμψάλλων, αὐτὸς τῷ ἀθλοφόρῳ
συνῆν καὶ δεσμὰ τὰ τούτου διέρρηξεν ὡς ἐκεῖ τὴν φλόγα·
ὅθεν ὡς ἐπ' ἐκείνων ὁ Ναβουχοδονόσωρ, τῇ φυλακῇ ὁ τύραννος
ἐπέστη καὶ ἰδὼν φρικτὰ ἐξέστη τὸν [[τοῦ]] Χριστοῦ ὁρῶν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα :|

ιθ' Ὁρῶν σφραγῖδας, ἃς ἔθετο, σῴας, τὴν δὲ πρὶν ζοφερὰν εἱρκτὴν φώσφορον
καὶ τὸν τῶν ὕμνων ἀκούων ἦχον
ὁ υἱὸς τοῦ σκότους ὄχλου ἐπιβουλήν τινα ὑπενόει ἔνδον ἔσεσθαι
καὶ ξιφήρης ἐπέστη σὺν πλήθει ὁ ἄνομος· δι' ὀπῆς παρακόψας δὲ
ὁρᾷ τὸν μάρτυρα [[καὶ]] μόνον ὄντα· καὶ τῇ μανίᾳ ζέσας
ἄγει ἐν τῷ κριτηρίῳ καὶ ὠμῶς μετὰ σιδήρων
πλευράς <τε> καὶ σπλάγχνα τοῦ σεμνοῦ καταξέει, ἕως καὶ τὰ ὀστᾶ αὐτοῦ
καὶ πάντα τὰ ἐντὸς λικνῶν κατέξαινεν τὸν τοῦ Χριστοῦ
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

κ' Ψάλλων καὶ χαίρων ὑπέφερεν ὁ πολύαθλος πάντα τὰ στρεβλωτήρια

ιη' 4 <τοῖς> νέοις] νέους P.
ιθ' 1[2] Der Vers fordert die Betonung τήν δε πριν | 2 ἀκούων ἦχον] ◡—◡◡ Metrum | 5 ... τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ μόνον ὄντα ἐν τῷ ξύλῳ ἠσφαλισμένον | 8 dachte der Verfasser an λικμάω? vgl. zu κα' 5.

κραυγάζων τοῖς βασανίζουσιν·
,Πάντα τὰ ἐκτός μου καὶ τὰ ἔνδον μὴ φείσασθε, ἀλλὰ ἁρμολογήσατε
καὶ μηδὲν τὸν τοῦ βίου ἰχῶρα ἐάσητε τοῖς ἐμοῖς εἶναι μέλεσιν·
ἀλλὰ γυμνὸς πάντων τῶν τοῦ βίου καθαρὸς ὢν παράστω
τῷ κυρίῳ τῶν αἰώνων, κτίστῃ πλάστῃ τε ἀνθρώπων.'
ταῦτα οἱ δορυφόροι καὶ οἱ κακοὶ ἐργάται ἀκηκοότες ἅπαντα
μειζόνως κατεπρίοντο ὀλέσαι τὸν τοῦ Χριστοῦ
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

κα' Αἰκισμοὺς πλείστους προσάξαντες ἐκκακήσαντες τέλος πάντων πυρὶ αὐτὸν
κατακαυθῆναι προσέταξαν
οἱ τοῦ διαβόλου ὑπηρέται τὸν ἅγιον· καὶ δὴ ὕλην ἐσώρευον
τὴν ἐκτρέφουσαν φλόγα καὶ ⟨πᾶν⟩ ἐπιτήδειον καὶ τὸ πῦρ περιέστησαν·
καὶ ἦν ἐκεῖ βλέπειν ὥσπερ στάχυν τὸν μάρτυρα ἑδραῖον
ταῖς πληγαῖς γεωργηθέντα καὶ ἐν ταῖς στρέβλαις ἡλωθέντα,
τῇ φρουρᾷ ἀλεσθέντα, ⟨◡◡—◡◡ έντα⟩ τῇ ζέσει ὥσπερ ἄλευρον,
ἵν' ἄρτος προσαχθῇ θεῷ τῷ τοῦτον μέγαν ἔχοντι
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

κβ' Λαβόντες τοῦτον οἱ ἄνομοι ὡς εἰς κλίβανον ὑπὲρ φοῦρνον ἐξάπτοντα
ἐν τῷ πυρὶ αὐτὸν ἔρριψαν·
ὡς ἀναφορὰ δὲ ἀνηνέχθη ὁ ἅγιος δοὺς τὸ πνεῦμα τῷ κτίσαντι
καὶ εἰς τὴν τῶν ἀγγέλων παρετέθη τράπεζαν [[ταῖς]] εὐφημίαις στεφόμενος·
πρᾶξις οὖν γίνεται ἐπὶ πάντων ἡ τῶν ὑπομνημάτων
ἔχουσα τοῦ βασιλέως Χριστοῦ τοὺς θείους χαρακτῆρας·

κ' 4¹ τὸν] τῶν P | μηδέν = μή, mittelgr., mir aus Romanos nicht erinnerlich.

κα' 4 vgl. Delehaye S. 133, 14 εὐθέως οὖν περιετίθεσαν (so A: περιέστησαν R) αὐτῷ τὰ πρὸς τὴν πυρὰν ἡρμοσμένα ὄργανα und 145, 19 f. εὐθὺς περιτιθέασιν αὐτῷ καὶ ὄργανα τὰ πρὸς τὴν πυρὰν ἐπιτήδεια | 5 ff. Leiden der Halmfrucht und Leiden des Märtyrers: vgl. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (1910) S. 148.

κβ' 1 ἅπτειν intrans. ist mittelgriechisch | 4¹ παρετέθη] ◡—◡◡ Metrum | ähnlich Delehaye S. 133, 21.

ταύτην λαβὼν ὁ μάρτυς κατὰ τὰς ὑποσχέσεις τῇ Εὐσεβείᾳ δίδωσιν
τὰ δίκαια κομίσασθαι τοῦ μεγάλου θεοῦ ἡμῶν
|: ὁπλίτου καὶ μάρτυρος. :|

κγ' Μαθοῦσα πᾶσαν τὴν δύναμιν τὴν τῆς πράξεως ἡ καλλίστη Εὐσέβεια
ἀφόβως ἐπιλαμβάνεται
ταύτης τῶν δικαίων καὶ ταχέως πορεύεται, οὗ ὁ μάρτυς ἀθλήσας ἦν,
καὶ τὸ σῶμα ἐκεῖθεν λαβοῦσα ἐκόμισεν ἐν τιμῇ καὶ ἀπέθετο
ἐν εὐπρεπῇ τόπῳ τῷ ἰδίῳ καθὼς αὐτῇ ἐρρήθη·
ἀνεγείρασα δὲ οἶκον σπουδῇ καὶ πόθῳ τοῦ ἁγίου
τὸν κατ' αὐτὸν τόπον ἐπισκόπῳ σημαίνει ἐγκαινισμὸν ποιήσασθαι
πρὸς τὸ ἀναφέρεσθαι τὸν μέγαν τοῦ θεοῦ ἡμῶν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

κδ' Οὐκ ἦν οὖν αὐτοῖς εὐδήλωτος, ἀλλὰ ἄδηλος καὶ εἰς ὅρασιν ἄπορος
ἡ τοῦ ἁγίου ὁμοίωσις·
καὶ ὡς θαλαττίοις τὶς δονούμενος κύμασιν ἐκλονοῦντο τοῖς σκέμμασιν·
ὁ σπουδαῖος δὲ †τούτους† γαλήνης ὡς ἔμπλεως τούτους τάχος κατεύνασεν·
εὐχαῖς νηστείαις γὰρ τῷ προέδρῳ σχολάζοντι ἐπέστη
ἐν ὀνείροις καὶ ἐδείκνυ ἑαυτὸν ὡς ἔφυ·
ἀναστὰς δὲ τοῦ ὕπνου προσκαλεῖται γραφέα ἐπὶ τῷ ἀναγράψασθαι,
ὃν καθεύδων ἑώρακεν, τὸν τοῦ κυρίου ἔνδοξον
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

κε' Σχολὴ οὐκ ἦν ἀκριβὴς ἐκεῖ ἀναλέξασθαι καὶ ἐγεῖραι ὁμοίωσιν·
τὰ χρώματα ἦσαν ἄπρακτα·

κγ' 2—3[1] sie macht ihre (ταύτης reflexiv) Rechtsansprüche (τὰ δίκαια) auf die Reliquien geltend (vgl. ιβ' ιγ').

κδ' 4[4] τούτους] etwa *μάρτυς* scr. | 6 zwei bis vier Silben fehlen.

κε' 1 und κς' 1 ἀναλέξασθαι scheint „malen" zu bedeuten.

τέχνης γὰρ νοσούσης· ὁ δοκῶν εἶναι ἔμπειρος ἄπειρος καὶ νεκρός ἐστιν·
†ὡς ἐκείνου τῇ ῥᾳθυμίᾳ ἐγκείμενον ὅμοιον τὸν γραφέα καὶ ἔπαινον†
καὶ ἐκ τῆς νόσου ἀπαλλαγῆναι τῷ μάρτυρι βοῶντα
αὐτομάτως ἐπὶ τοῦτον ἐλθόντα πρὸς τὸ γραφῆναι·
γίνεται ἐπιστήμων, ἀξιοῦται μεγίστην διδασκαλίαν δέξασθαι,
τὸ γράψαι τὸν πολύαθλον Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

κς' Ὅτε ὅλον ἀνελέξατο τὸν σεβάσμιον, τῶν καλῶν τὴν ἐπίκτησιν,
τῶν ἀγαθῶν τὴν ἀνάκτησιν,
τὸν τῆς σωτηρίας τίτλον ὁ συγγραψάμενος ὡς λαυρᾶτον προσήγαγεν
τῷ τοὺς οἴακας τῆς ἐκκλησίας εὐθύνοντι· ὃς ἰδὼν τὸ μέγα θέαμα
ἐξέστη ἐπὶ τῷ παραδόξῳ, ἀκούσας καὶ τὸν τρόπον
τοῦ τοιούτου μυστηρίου καὶ τοῦ θαύματος τοῦ θείου,
τῷ τοιαῦτα ποιοῦντι βασιλεῖ τῶν αἰώνων τὴν δόξαν ἀνεκήρυττε,
δι' ἣν κατηξίωτο ἰδεῖν τὸν τοῦ Χριστοῦ στεῤῥὸν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

κζ' Ὕμνων πολλὴ εὐωχία ἦν καὶ δεήσεων τὰ ἐκεῖ περιέχουσα
λαῶν ἀπείρων τὰ πέρατα·
πάντων συνδραμόντων τὸν ναὸν ἐνεκαίνισαν τῷ λειψάνῳ τοῦ μάρτυρος·
ὀφειλέται γὰρ πάντες αὐτοῦ καὶ ἐτύγχανον, οὓς αὐτὸς εὐεργέτησεν
θηρὸς τοιούτου ἐλευθερώσας· καὶ ἔλεγον τοιαῦτα,
„Ὃς πρὸ τοῦ αὐτὸν ἀθλῆσαι καὶ ἀποικῆσαι ἐκ τῶν ἐντεῦθεν

κς' 3 lauratum heißt das Bild des Kaisers; vgl. Du Cange *Gloss. med. et inf. lat.*, wo unter anderm auf folgende Stelle ‚ex septima synodo act. 1 pag. 483' (Mansi XII 1014 D) hingewiesen ist: εἰ γὰρ βασιλέων λαυράτοις καὶ εἰκόσιν ἀποστελλομέναις ἐν πόλεσιν καὶ χώραις ἀπαντῶσιν λαοὶ μετὰ κηρῶν καὶ θυμιαμάτων, οὐ τὴν κηρόχυτον σανίδα τιμῶντες, ἀλλὰ τὸν βασιλέα, πόσῳ μᾶλλον χρὴ … ἀνιστορεῖσθαι τὴν εἰκόνα … τῶν ἁγίων πάντων, und Reiske, Commentar zu Constantin. Porph. *De caer.*, S. 381 unten | 5 ff. ein ähnlicher Konstruktionsfehler bei Romanos, vgl. *BZ.* XIX S. 303.

κζ' 6[1] Ὃς] ὡς P | 6[2] ἀποικοῦντα P.

τηλικαῦτα παρέσχεν, τί μετὰ τὸ ἀθλῆσαι καὶ ἡμῶν εἶναι σύνοικον
ὁποῖα δωρήσηται, ὃν ἔχει Χριστὸς στεῤῥὸν
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα.‘ :|

κη' Ταῦτα τοῦ μάρτυρος ἔπαθλα, ταῦτα στέφανοι, ταῦτα αἴνων μνημόσυνα,
ταῦτα ἀείμνηστα πράγματα,
ταῦτα πάντα ἔπη, ταῦτα δόξα καὶ ἔπαινοι, ταῦτα κλέος πολύτιμον·
τούτῳ πάντες οἱ ἄνθρωποι πολλὰ ὀφείλομεν· πρὸς γὰρ ἕκαστον ἥπλωται·
οὐ μόνον γὰρ ἐν τῇ Εὐχαΐτων πολίχνῃ διατρίβει,
ἀλλὰ καὶ ὡς ἐπὶ πλεῖστον ἐν τῇ πανευδαίμονι διάγει
ἐπαγρύπνως φυλάττων ταύτην καὶ τοὺς ἐν ταύτῃ καὶ τῶν κινδύνων ῥύεται·
καὶ γὰρ εἰς αὐτὴν αὐτὸν κατέστησεν ὁ κύριος
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

κθ' Οἱ ἐν πτωχείᾳ δακνόμενοι σὲ γινώσκουσιν εὐεργέτην ὧν χρήζουσιν
καὶ σκέπην οἱ γυμνητεύοντες
ἔμποροι πορείαν, ὁδηγὸν οἱ πλανώμενοι, συνοδίτην οἱ ὁδεύοντες,
κυβερνήτην οἱ πλέοντες, παιδείαν ἀπαίδευτοι, μεθοδῖται διδάσκαλον·
οἱ γεωργοὶ πρὸς τὴν ἐργασίαν ἰσχύος ἐπιδότην,
οἱ ἐν γήρει βακτηρίαν, ὀρφανοὶ χῆραι κριτὴν πατέρα,
οἱ νοσοῦντες ὑγείαν, ὅπλα οἱ πολεμοῦντες ὑπὲρ τῶν τοῦ Χριστοῦ λαῶν,
οἱ δὲ πιστοὶ βασιλεῖς καὶ φύλακα καὶ μέγιστον
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

λ' Σὲ τὸ ὑμνεῖν γλῶσσαν ἅπασαν καὶ διάνοιαν ὑπερβαίνει, πανεύφημε,
θεοῦ τὸ δῶρον Θεόδωρε·

κζ' 7 δωρήσεται scr.? | 8 στερρὸν] αὐτὸν P.
κη' 6² Konstantinopel, wo das Lied also geschrieben ist | 7 ῥόσεται P.
κθ' 4 ‚μεθοδίτας: τεχνίτας‘ Hesych.

ὄντως γὰρ ὡς ὄντως πρὸς τὴν φύσιν τὰ πράγματα ὁ Χριστὸς συνηρμόσατο·
ὡς οὖν ἔμφυτον ἔχων τὸ τῆς ἀγαθότητος καὶ ὡς δῶρον δοθεὶς ἡμῖν
γενοῦ τῇ ποίμνῃ τῇ σὲ ὑμνούσῃ βοήθεια καὶ σκέπη
καὶ τῇ πόλει ταύτῃ τεῖχος σῇ τηρῶν αὐτὴν προνοίᾳ·
ἔστω δ' αὕτη βραχίων κατὰ τῶν πολεμίων, ἀήττητε, πρεσβείαις σου·
εἰς σὲ ἐγκαυχᾶται γὰρ καὶ σὲ τὸν τοῦ Χριστοῦ καλεῖ
|: ὁπλίτην καὶ μάρτυρα. :|

Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas.

Aus dem Armenischen übersetzt von

P. Aristaces Vardanian.

Priester der Mechitharistenkongregation.

Der folgende Brief, den ich als ein für die an das chalkedonensische Konzil sich anschließenden Streitigkeiten des 6. Jahrhunderts sehr wichtiges Dokument weiteren Kreisen der europäischen Gelehrtenwelt vorlege, wurde im armenischen Urtext bereits im Jahre 1896 von Karapet V. Ter-Mekertschian in der Zeitschrift *Ararat* [1] herausgegeben. In der kurzgefaßten Einleitung sagt der Herausgeber kein Wort über den äußeren Zustand oder den Inhalt der von ihm benützten Handschrift, sondern begnügt sich mit der Angabe der Nummer: Ms. 517 der Etschmiadzin-Bibliothek. Nach dem zu Tiflis im Jahre 1863 erschienenen *Hauptkatalog der Etschmiadzin-Bibliothek* von Karenian ist sie ein von einem Schreiber Vardan zusammengestelltes Sammelwerk dogmatischen Inhaltes, ein kleines „Buch der Briefe", aus dem noch zu erwähnen wären: des Photios Brief an den armenischen Katholikos Zacharias, der Brief des Erzbischofs Johannes von Nikaia an Zacharias, Eutyches über die Differenz der Naturen, der *tomus Leonis*, die zwei Briefe „des Patriarchen von Rom" an Grigor Tlaj usw. Dann folgt der Brief, welcher den Gegenstand der vorliegenden Veröffentlichung bildet.

Über das Leben des Verfassers berichtet uns Euagrios [2] nur folgendes: Ἐπὶ δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἄνεισιν ἱερωσύνην μετὰ Μακάριον Ἰωάννης, ἐν τῇ καλουμένῃ τῶν Ἀκοιμήτων μονῇ τὸν ἄσκευον βίον ἀγωνισάμενος, μηδενὸς νεωτερισθέντος περὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν. Johannes selbst nennt sich einen Nachfolger des Makarios und Eustochios; über die Abfassungszeit des Briefes aber fehlt jede genauere geschichtliche Nachricht. Nach K. Ter-Mekertschian (*Ararat*. Jahrgang 1896. S. 444) ist er zwischen den Jahren 574 und 577 geschrieben.

---

[1] XXIX (1896), S. 252—256.

[2] H. Eccl. *ed.* Valesius. Oxford 1844. S. 158. Vgl. auch Theophanes *Chron.* I S. 379 (im *Corpus Script. hist. Byz.* Bonn 1839).

Die historische Kunde über den Katholikos Abas (gebürtig aus der Provinz Melzizantz) verdanken wir dem armenischen Geschichtsschreiber Moses Kalankatwatzi[1]. Ihm zufolge wurde Abas im Anfang der armenischen Aera (*incip.* 551 n. Chr.) zum Katholikos der albanischen Kirche bestellt, regierte 44 Jahre lang und verschied nach einem heiligmäßigen Leben, um in das unsterbliche Leben einzugehen.[2]

Im „Buche der Briefe"[3] haben wir einen an Abas gerichteten Brief des armenischen Katholikos Johannes[4], worin dieser den Abas ermahnt, „den orthodoxen Glauben festzuhalten, den wir empfangen haben von den drei Synoden in Nikaia, in Konstantinopel und Ephesos" (S. 82). Zu gleicher Zeit verbreitet sich die chalkedonensische Lehre in Albanien. Nachdem Abas — nach Kalankatwatzi — mit seinen Bischöfen, deren Namen im Ermahnungsbriefe des Johannes angeführt sind, dieses Bekenntnis geprüft hat, jagt er die Vertreter der chalkedonensischen Propaganda als Irrlehrer aus den albanischen Gegenden weg. Unter die Vertriebenen zählt der Geschichtsschreiber namentlich Thomas, Elias, Brot und Ibas. Unzweifelhaft ist es derselbe Thomas, dessen Johannes von Jerusalem Erwähnung tut und auf dessen Wunsch er seinen Brief an Abas richtet. Vgl. unten S. 66.

Den historischen wie den dogmatischen Inhalt unseres Schriftstückes, das für die armenische Kirchengeschichte von nicht geringer Bedeutung ist, dem gelehrten Publikum allgemein zugänglich zu machen, schien mir keine unnütze Arbeit zu sein. In der sprachlichen Form meiner lateinischen Übersetzung habe ich mich möglichst eng an den armenischen Text angeschlossen, auch die Bibelstellen sind so gut, als möglich, wörtlich übersetzt. Es existiert leider nur die eine der Ausgabe von Ter-Mekertschian zugrunde liegende Handschrift. Für eine vollständige Übersetzung des Stückes genügt aber diese einzige Handschrift, weil sie einen beinahe in jeder Hinsicht befriedigenden Text bietet. Ihre in der armenischen Textausgabe unverändert gebliebenen Abschreibefehler zu verbessern, ist ja nicht so schwer. Unmöglich war es mir nur an zwei Stellen, den Sinn des armenischen Textes aufzuhellen. Dieser hat keine Kapiteltrennung. Ich habe das Ganze in 18 Kapitel geteilt.

---

[1] Geschichte Albaniens, hergeg. v. M. Emin. Moskau 1866. C. II c. 4. S. III c. 24.

[2] Vgl. *Ararat.* Jahrgang 1896. S. 214. Kalankatwatzi II c. 4 (a. a. O. S. 91).

[3] Գիրք Թղթոց Tiflis. 1901. S. 81—84. Vgl. noch Kalankatwatzi II c. 7 (S. 94—97).

[4] Vgl. Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen. Leipzig 1904. S. 48.

1. Sancto, pio, beato, spirituali fratri et comministro nostro Abati episcopo Albanorum a Johanne episcopo Hierosolymitanorum.

Dilectissimus Thomas, monachus monasterii beati Panonis (?)[1], pro consuetudine, sicut a successoribus ante nos sanctae sedis Jacobi fratris Domini acceperat litteras fidei et ordinis ecclesiae, ita etiam a nobis petivit et praebuit duas epistolas concilii sine Christo in Armenia adversus sanctam ecclesiam congregati; quo se ipsos ex haereditate Christi eiecerunt: alteram, quam etiam in vestram regionem miserunt, ut in suam vos illaquearent perditionem, alteram, quam constituerant regulam fidei suae impietatis. Porro idem certiores nos fecit de benigna voluntate beatitudinis tuae, bona fidei te ambulare via et operis, quod audientes gavisi sumus quam maxime. Verum audivimus nonnullos ex ecclesia tua talia frivola et figmenti verba fallaciae accepisse neque sanctitatem tuam in eos impetum fecisse.

2. Num nescis in eo, qui, etiamsi omni virtute sit praeditus, aemulatione tamen careat, non esse perfectam caritatem? Caritas enim perfecta foras mittit timorem[a] estque aemulatrix abundantioris erga Deum amoris sicut Phinees et Eliae,

a I Joh. 4, 18.

[1] Im Text steht eigentlich: Երանելւոյն Պանոնականաց. Dieselbe Lesart findet sich auch bei Moses Kalankatwatzi, dem zufolge das Kloster von einem aus Albanien stammenden Mönche Panon (Պանոն) erbaut worden wäre (Gesch. Albaniens II c. 52. *ed.* Emin S. 222) und bei Anastas Vardapet (vgl. Alishan *Hajapatum* I S. 176), welcher schreibt: „*Le couvent de Pande* (nach Alishan: *Pantaléon*), *nommé Saint Précurseur* (սուրբ Կարապետ); *situé vers l'Orient, sur le Mont des Oliviers: également bâti par donation royale, au nom de la sainte cathédrale de la ville de Valarshapat. Les Alouaniens le possèdent jusqu' aujourd'hui.*“ (*Deux descriptions des Lieux saints de Palestine,* übersetzt von Alishan. Venedig 1896. S. 25).

[2] Es handelt sich um die unter dem Katholikos Nerses II abgehaltene Synode von Douin (Դուին) im J. 554/5. Vgl. P. N. Akinian *Petrus von Siunikh* (armen.) in *Handes Amsorya,* 1903 S. 250 f. 1904 S. 18 ff. Ter-Minassiantz a. a. O. S. 42, 46 und A. Zamin *Die armenische Kirchengeschichte* V. Nachidschevan 1908 (armen). S. 101—105.

[3] Gemeint ist der Zirkularbrief des armenischen Katholikos Johannes. Vgl. Kalankatwatzi L. II c. 7 f. und bei Ter-Minassiantz a. a. O. S. 42, 48, bezw. oben S. 38.

qui propter aemulationem Dei laudati sunt a Domino, qui ipse dixit: „Ego sum Deus aemulator; gloriam meam alteri non dabo et virtutem meam sculptilibus.“[a] Itaque nos, qui ad similitudinem Dei sumus facti, aemulationem creatoris nostri oportet habere, sicut ait sanctus Paulus: „Aemulamini bona opera“[b], neque licet gloriam Dei dare Eutychi aut Eusebio aut Petro Antiocheno aut Juliano Halicarnasseo neque virtutem Dei Abdiesu Syro, qui fuit auctor perditionis Armenorum et concilii Armenorum.[1] Vide et respice, quomodo Heli eiusque stirps non fungentes sacerdotio Dei proiecti sint a facie eius. Porro dixit: „Maledictus, qui facit opus Domini fraudulenter“[c] et rursus de regibus Israelis: „Fecerunt rectum coram Domino, verumtamen excelsa non abstulerunt; adhuc enim populus immolabat in excelsis et adolebat incensum.“[d] Reges enim permittendo populo immolare in excelsis rei erant culpae eius. Quamobrem etiam Paulus magno timore percellens dicebat: „Mundus sum a sanguine vestro; non enim supterfugi, quominus annuntiarem omnem voluntatem Dei vobis,“[e] et iterum dicebat: „Videte canes, videte malos operarios,[f] qui veniunt ad nos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.“[g] „Canes“ nuncupavit tales propter impudentiam eorum et luxuriam; „malos operarios“: depravant enim verbum Dei; „in vestimentis ovium“, quia sub specie veritatis mala zizania operis sui ad nos usque seminaverint.

3. Quos ego anathematizavi et persecutus sum et urbs nostra unum ex Armenorum monasteriis[2] igne iam concre-

a Is. 42, 8. b Gal. 4, 17. c Jer. 48, 10. d Vgl. II (IV) Könige 12, 2 f. e Apg. 20, 26 f. f Phil. 3, 2. g Vgl. Matth. 7, 15.

[1] Vgl. Ter-Minassiantz a. a. O. S. 47.

[2] Die Armenier besaßen im altchristlichen Jerusalem eine Anzahl von Klöstern. Interessant ist in dieser Hinsicht der Bericht des oben erwähnten Anastas Vardapet. „*Sous le règne de Terdate,* sagt er, *et sous le patriarcat de s. Grégoire l'Illuminateur, les grands princes arméniens fondèrent plusieurs couvents dans la sainte ville de Jérusalem — — — voilà un total de 70 couvents fondés par les princes arméniens dans la ville de Jérusalem. — — Tous ces couvents furent établis par le saint Illuminateur, et surtout par s. Nerses (arrière*

mavit, donec oppressi ad regem confugerunt dicentes: „Persecutus est nos antistes Hierosolymitanus.“ Illius vero pietas scripsit nobis: „Bene fecisti secundum regulas causam agendo. Nam si quis talibus concederet, magis in dies hic quoque serperet eorum impietas, quam nemini unquam facile contingit ut emendet, praesertim apud peregrinos, qui non possunt intelligere scripturae sensus et ex sua antiqua consuetudine impietatem existimant pietatem. Est autem Armenorum schisma capitis expers multisque cum schismatibus coniunctum. Nihil valentes ex divinis litteris Armenorum principes probare preces ad me miserunt: ‚Primi reges monasterium illud dono nobis dederunt illa cum doctrina.‘ Quibus respondi reges non posse concedere schismata. Tum, cum nullomodo rem explicare possent, tacuerunt. Sed tu meo mandatu expelle schismaticos et monasterium da orthodoxis et expulsos, qui iuxta ecclesiam esse voluerint, si modo subscriptione schismaticos anathematizent, nolite prohibere, sed benigne accipe; ignorantes enim sunt.“

4. Sic et ab antistite eius accepi litteras: „Pius noster rex dixit mihi: ‚Cur me de rebus ecclesiae vexatis? Nostrum est pro externis rebus esse sollicitos, cura vero ecclesiae et verae fidei episcoporum est. Scrutamini atque confirmate et me et terram.‘“

5. Ego autem vocavi principes Armenorum et multum eos sum allocutus, illi vero Caesaream praetexuerunt. Ego tamen: „Si vobis, inquam, Caesarea placeat, ite, habitate Caesaream. Neque enim permittimus manifesto schismatico in duabus urbibus habitare regalibus, Jerusalem videlicet Regis coelesti et nostra terrena. Sin vero de aliis regionibus (agatur), singuli episcopi, si neglegunt, damnantur.“ Tunc communicaverunt Armeni et, si quis etiam nunc disideat, communicabit.[1]

---

petit-fils de s. Grégoire), qui les fit bâtir, afin qu'on y prie pour la sauvegarde des Arméniens“ (Alishan, Übersetzung S. 25, 30 f.). Vgl. auch Kalankatwatzi L. II c. 52.

[1] Vgl. Anastas Vardapet S. 31: „*Dans la suite des temps, les patriarches de l'endroit, poussés par l'envie, troublèrent le bon ordre de ces couvents;*

6. Sed tu secundum regis mandatum ordina monasteria mundasque urbes custodi. Ita et ego ordinavi, sicut rex iusserat, sed et alia monasteria, quae in urbe et quae extra (urbem) sunt, secundum ecclesiam ad ordinem redegi. Quamvis ego non desideraverim talia scribere, ut aliis imperarem, compulsus tamen sum, ut scriberem, audiens de epistola illa maligna Armenorum. Neque enim nobis, Domini timorem scientibus, o fratres, licet pigrari aut concedere. Dicit enim: „Horrendum est incidere in manus Dei viventis."[a] Speculatores enim dedit nos Deus domui Israel; si non annuntiaverit speculator neque locutus erit, sanguinem illius de manu eius requiram".[b] Nolite ergo, fratres, esse rei sanguinis illo die, quo deficiunt verba regnantque facta. Immo vero secundum Paulum, sicut supra diximus, „mundus sum à sanguine vestro; non enim supterfugi, quominus vobis annuntiarem omnem voluntatem Dei."[c] Rogans dicebat hoc Paulus, sed etiam cum omni imperio dicit: „Argue, obsecra, exhortare cum omni imperio. Nemo adolescentiam tuam contemnat."[d]

6. Ita et sanctitatem tuam oportet custodire et docere creditos tibi a Deo greges omni cum diligentia, respicere in mandatum Dei et scrutari scripturas sanctas, sicut dicit Dominus: „Scrutamini scripturas et videte, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere"[e] et apostolus iterum: „Quotidie, inquit, scrutantes scripturas et videntes, si haec ita se haberent"[f], neque vero sicut Armeni, qui non scrutantes Dei mandata ruerunt in praeceps et expulsi sunt ab unitate ecclesiae abscissique a gratia Dei. Vos igitur, fratres, sequimini sanctam ecclesiam et nolite declinari neque ad dextram neque ad sinistram habentes fidem sanctae ecclesiae, quam didicitis a sancto apostolo et ab eius discipulis ad nostra usque tempora incorrupte et infallibiliter. Etsi haereses factae sint multae in mundo, sicut

a Hebr. 10, 31. b Ezech. 3, 17. c Apg. 20, 26 f. d Vgl. I Tim. 4, 12. Tit. 2, 15. II Tim. 6, 2. e Joh. 5, 39. f Apg. 17, 11.

et c'est pour cela que les princes arméniens, présentant à l'empereur Justinien(?) sept talents, c'est-à-dire 70000 pièces d'or, enlevèrent à la domination de ces patriarches tous les couvents arméniens."

dicebat Paulus: „Nam oportet et haereses esse, ut et, qui probati sunt, manifesti fiant“[a] et iterum Petrus: „Sicut, inquit, et carissimus frater Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis loquens multa difficilia intellectu in suis epistolis, quae indocti et instabiles depravant ad suam ipsorum perditionem“[b], nos tamen, sancta scilicet ecclesia, dominicam habemus vocem, quae dixit Petro, capiti apostolorum, dans ei primatum fidei firmitatis ecclesiae: „Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae (inferni) non praevalebunt adversus eam“[c], cui Petro etiam claves coeli et terrae dedit; cuius fidem ad hoc usque tempus secuti discipuli eius et doctores catholicae ecclesiae alligant atque solvunt, alligant malos et solvunt poenitentiam agentes, in primis vero sanctae et primae et venerabilis sedis eius successores sani in fide, infallibiles secundum dominicam vocem[1], quorum fidei professiones sunt, quae sequuntur:[2]

9. „Credimus in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum, Deum verum; confitemur unam essentiam, id est unam naturam, tria supposita, tres personas, tres hypostases Patris et Filii et Spiritus sancti. Coniungimus deitatem, dominationem, sine principio virtutem, distinguimus personalitatem. Pater enim est Deus, creator, omnipotens, sine principio, sine causa, genitor non genitus; et Filius Deus est et creator et omnipotens et sine principio, cuius causa Pater, ineffabiliter Deus Verbum; et Spiritus sanctus est Deus, creator, omnipotens cum Patre Filioque, procedens, Spiritus sanctus et Paraclitus. Sic confitemur de deitate Patris et Filii et sancti Spiritus. De oeconomia vero Domini nostri Jesu Christi sic confitemur: Filium ante saecula de Patre inenarrabiliter genitum, novissimis autem diebus propter nos et propter nostram

a I Kor. 11, 19. b II Petr. 3, 15 f. c Matth. 16, 18.

[1] *„Nos tamen. . . . secundum dominicam vocem“* ist schon übersetzt bei Hurter *Ein Zeugnis aus dem 6. Jahrhundert für die Unfehlbarkeit des Papstes. Z. f. kath. Theologie* 1910. S. 218. Vgl. auch Salaville *Échos d'Orient* 1910. S. 171 f.

[2] Որոց հօտքն (= հաւտքն) են այսոքիկ *(quorum greges sunt, qui sequuntur)* des überlieferten Textes ist zu korrigieren in Որոց հաւատքն են այսոքիկ.

salutem incarnatum hominemque factum ex Maria sancta Virgine genitrice et factum hominem perfectum Deum verum et duas naturas, deitatis scilicet et humanitatis inconfusas conservavisse in una persona atque in una hypostasi, quae vocatur unus Dominus Jesus Christus, filius Dei viventis, passum et in carne crucifixum, immortalitate autem impassibilem.“

10. Hanc fidem unanimiter statuerunt sancti patres quattuor conciliorum, Nicaeni videlicet CCCXVIII episcopi et Constantinopolitani CL et Ephesini concilii CC et Chalcedonensis DCXXX sancti patres. Armeni tamen a Syris decepti sunt, qui e sancta ecclesia exierunt anathematizantes sanctum Chalcedonense concilium et ceciderunt in doctrinam Juliani Halicarnassei, qui et ipse ex germine est zizaniorum trium virorum Dioscuri et Eutychis et Theodori, qui uno tempore unam eandemque impietatem profitebantur. Qui tamen anathematizati sunt a concilio adversus eos celebrato. Dicebant enim illi: „Dominus de coelo carnem attulit neque quidquam a Virgine accepit, sed dumtaxat per eam transiit.“ Alii tamen ex his germinaverunt, Timotheus nempe Aelurus et Petrus Mongus, quos Alexandrinorum episcopos vocant, qui in exsilium sunt pulsi propter pravam (suam) impietatem eiectique ex haereditate Christi, et iterum Caius et Severus[1] et Petrus Antiochenus et Julianus Halicarnasseus, qui nova quaedam induxerunt in doctrinam Eutychis, ut ad mala instructissimos se praeberent, et facti sunt causa perditionis sibi et regioni, quorum nugas, quibus nunc ab ecclesia abscissi sunt Armeni, exponemus.

11. Julianus Halicarnasseus impie ausus est dicere: „Caro Christi incorruptibilis ac immortalis erat usque ad crucifixionem; sicut post resurrectionem erat incorruptibilis et immortalis, ita etiam ante resurrectionem.“ Unamque professus est naturam Verbi et carnis Dei fecitque confusionem et per-

[1] Der Text ist hier verderbt. Für das überlieferte: Կայիոս եւս եբեր *(Caius etiam portavit)* lese ich: Կայիոս եւ Սեբեր. Vgl. meine *Textkritische Bemerkungen* (armen.) in der Zeitschrift *Handes Amsorya*. 1911. S. 177. § 26.

mixtionem[1] et negavit omnem spem fidelium per sanctam crucem effectam. Si enim immortalis esset et incorruptibilis caro Christi, sicut dixit, immortalitate negaret passionem et incorruptione resurrectionem. Ubi enim mors non est, ibi non est crux, et ubi incorruptio, ibi non potest esse de resurrectione sermo, quia resurrectio nos corruptibiles reddit incorruptibiles dicente apostolo: „Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere immortalitatem"[a], quia non eadem est corruptibilis natura atque incorruptibilis, sed dicimus: Soli naturae Dei convenit omnino incorruptibilem et immortalem et invariabilem esse, semperque est talis neque diminutionem patitur neque auctionem; capax non est vitii aut corporalis passionis aut mortis; omnino enim incorruptibilis est Dei natura, id est: sanctae et adorabilis et consubstantialis Trinitatis secundum apostolum, qui dicit: „Regi saeculorum incorruptibili et invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula".[b] Si vero dixeris: Nullumne dabimus Christo honorem plus quam nobis? hunc non nos demus Domino Christo, quia (eo) non indiget, sed secundum veritatem verbi dicimus: Excelsior nobis est caro Christi et similis nobis absque peccato, excelsior nobis impeccabilitate et unione facta cum deitate — inde enim adunatio dispensationis — et deinde divina et adorabilis. Passionum vero irreprehensarum nobiscum particeps (eisque) omnino nobis erat similis usque ad salutiferam passionem et resurrectionem.[2]

12. Sanctum vero et oecumenicum concilium Chalcedonense anathematizaverunt Armeni, qui seducti sunt per Abdiesum Syrum et exierunt e sancta et catholica ecclesia.[3] Dixerat quippe sanctum concilium Dominum nostrum Jesum Christum Deum perfectum et hominem perfectum, Deum verum et

a I Kor. 15, 53. b I Tim. 1, 17.

[1] Statt des überlieferten: խառն անկումն ist zu lesen խառնակումն.

[2] Nicht ganz verständlich: «Զանզի ի սմանէ միաւորութիւն տնօրէնութեան, և ապա աստուածային և երկրպագելի. իսկ ընդունելութեանն անխոտելի ախտ կցէրատ մեզ էր ըստ ամենայն:

[3] Vgl. Ter-Minassiantz a. a. O. S. 47 f.

hominem verum et manifesto demonstraverunt (patres?) mysterium incarnationis. Quae sanctum concilium de dispensatione Domini nostri Jesu Christi dixit in sancta fide, eadem verba ita ponam[1]: „Ergo sequentes nunc sanctos patres unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus[2], eundem perfectum in deitate et perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum eundem ex anima rationali et corpore, aequalem[3] Patri secundum deitatem et aequalem[3] nobis secundum humanitatem, per omnia similem nobis absque peccato, ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, novissimis diebus eundem ex Maria Virgine secundum humanitatem, unum eundemque Dominum Jesum Christum in duabus naturis unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum, sed unum eundem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum.“ Hanc professionem de oeconomia Domini nostri Jesu Christi statuit sanctum Chalcedonense concilium, cuius[4] litteras fidei misimus ad sanctitatem vestram.

13. Hi vero patres duas naturas dicentes non nova quaedam induxerunt in sanctam ecclesiam, sed quod a principio praedicatum erat a sanctis apostolis eorumque successoribus, a doctoribus ecclesiae, id aperte probaverunt. Dixerunt enim duas naturas unitas in Domino nostro Jesu Christo; dicunt indivisas, sed agnoscendas inconfusas; nam qui duas naturas nolit in Domino esse salvas, sed confiteatur unam tantum, alteram vere negat totaliter. Sed dicas: Quomodo possunt fieri duae? — Sicut scripturae dicunt, id est creati et increati. Caro enim erat creata, deitas vero increata, et ipse Dominus ostendit aperte duas in se naturas. Dicebat propalam de deitate:

---

[1] Wörtlich übersetzt. Die Stelle ist schwer verständlich.

[2] Statt: ուսուցանեն (*docent*) lese ich ուսուցանեմք.

[3] Arm. Text: հաւասար (*aequalis*), nicht համագոյ(ակից) (*consubstantialis*).

[4] Statt des überlieferten զոր և (*quam et*) ist zu lesen զորոյ (*cuius*).

„Ego et Pater unum sumus“[a] et iterum: „Nolite mirari, quod filius hominis est, quia venit hora, in qua mortui audient vocem Filii Dei“ et sequentia[b]. De humana vero natura: „Oportet (inquit) filium hominis multa pati“[c] et iterum: „Cur quaeritis me hominem, qui veritatem vobis locutus sum.“[d] Pariter etiam praedicator mundi et apostolus duas Domini naturas in una persona designat dicens: „Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens».[e] Ergo ubi formam servi pones? Cuius negantes naturam audent dicere: „Immortalis crucifixus est“ et vocantur Pneumatomachi et Theopaschitae.[1] Neque vero nobis licet vestigium Syrorum sequi, sed consequi (oportet) praecepta catholicae ecclesiae sanctae Resurrectionis.

14. Quamvis inscienter habeatis sensum sectae Dioscuri et Antiocheni, qui: „Immortalis crucifixus est“ adiecerunt in vocem sanctissimae Trinitatis et simulantes regionem induxerunt in sensum sectae Eutychis, et quamvis multi nesciant matrem illius sectae, sed consuetudine (sensum eius) habeant, quemadmodum et vos, tamen oportet nobis auscultare laborantibus, monentibus: „Schismaticus est sensus vocis illius et non sunt (verba) ex litteris divinis (sumpta)“. Necesse est etiam vobis scribere: Post admonitionem, quicumque in ea doctrina permanet et conscienter schismata habentibus communicat, non ut ignoranti indulget ei Deus die reprehensionis, sed cum schismaticis et adversariis iudicat eum, illorum socium.

15. Oportet igitur vos audire Paulum dicentem istamque vocem laudare: „Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum“[f] et iterum: „Jesus Christus praescriptus est crucifigi“.[g] Hoc dicebat etiam beatus apostolus Petrus: „Christo igitur passo in carne“[h], „mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu“[i], et sanctum

a Vgl. Joh. 14, 11 f. b Vgl. Joh. 5, 27 f. c Mark. 8, 31. d Joh. 8, 40. e Phil. 2, 6 f. f I Kor. 2, 2. g Vgl. Gal. 3, 1. h I Petr. 4, 1. i Ebenda 3, 18.

[1] Wörtlich: *tortores Dei*. In monophysitischem Sinne Wiedergabe von griechischem θεοπασχῖται.

evangelium ait: „Jesum quaeritis Nazarenum crucifixum“[a]. Neque tamen quisquam dixit immortalem spiritum crucifixum atque mortificatum, sed solum Nazarenum, (nimirum id,) quod de nobis accepit et secum inseparabiliter coniunxit, et omnes scripturae[1] hoc sunt testatae: Christum carne sua passum et mortificatum, neque quisquam Manichaeice dicit immortalem spiritum passum et mortificatum. Multum enim favet schismati additio illius verbi. Itaque oportet nos sanctum consequi evangelium et non declinare aut ad sinistram aut ad dextram neque indigere hac nostra epistola, quia non decet ad veram fidem per vim adduci, sed sponte eam quaerere propter gehennae timorem. Ecce et in nostra urbe sunt Judaei et pagani, et quia vident lucem et palpant, nolentibus nos vim non facimus; est enim dies, qui quaerat et iudicet.

16. Sed audivimus de tua beatitudine te quoque bonum velle duasque accepisse epistolas a Macario et Eustochio[2] per pium et diligentem Thomam, cui opus non est, ut a vobis glorificetur aut extollatur, sed tantum propter salutem animae vestrae me oravit, ut scriberem secundum exemplum eorum, qui ante nos erant successores sedis Jacobi apostoli. Atque ideo non sum cunctatus de pietate vos docere pietatem volentes. Neque solum nostram misimus (epistolam), sed etiam causas quattuor orthodoxorum conciliorum scribi iussimus, ut sciatis, adversus quas haereses fuerint congregata et quid constituerint. De additione vero Antiocheni mandavimus scribi (epistolas) beatorum quattuor antistitum, Romanorum scilicet et aliorum in fide rectorum episcoporum, qui haereses Antiocheni testimoniis scripturarum convicerunt. De haeresi autem Juliani Halicarnassei, qui carnem Christi a

a Matth. 16, 6.

1 Wörtlich: *omnia mandata.*

2 Die Schreiben des Eustochios und Makarios sind noch nicht entdeckt. Ein an Verdanes von Siunikh (558—588) gerichteter Brief des letzteren ist fälschlich als an den Katholikos Verdanes (333—341) gerichtet dem Makarios I (312—335) zugeschrieben bei A. Mai *Script. Vet. N. Coll.* X 2. S. 270 ff. und im „Buch der Briefe“ S. 407—412. Vgl. darüber P. N. Akinian *Der Katholikos Kyrion der Georgier,* Wien 1910 (armen). S. 98.

nostra natura abalienavit et incorruptibilem usque ad crucifixionem nominavit, [de hac quoque haeresi] scribi iussimus beatorum episcoporum, Romanorum videlicet et Antiochenorum archiepiscoporum et cum illis etiam Cyrilli archiepiscopi epistulas, qui sectas Nestorii convicit. Has omnes a Thoma laboris amico[1] (in sermonem Armenium) verti scribique iussimus et ad tuam mitti pietatem, ut non solum mea epistola, sed etiam eorum, qui praestantiores me sunt, epistolis (innisus) coëpiscopos tuos doceas, quae epistolae convenientibus verisque testimoniis sunt comprobatae ex evangelio sancto et ex apostolo, si quis eas cum timore Dei velit accipere. Tu vero noli occultare aut depravare veram ecclesiae doctrinam.

17. Multi sunt de crucifixione Christi hymni, qui crucifixum Christum appellant, verum in ordine sanctae Trinitatis vox „passum" et „mortificatum" non ad Christum crucifixum spectat, sed ad incorporalem et immortalem animam. Ergo mentiuntur, (cum dicunt) nos tria illa[2] de Filio dicere.

Vox angeli nota est et priorum patrum orthodoxorum et quattuor conciliorum, qui sanctum Deum dixerunt Patrem, sanctum fortem Filium et sanctum immortalem Spiritum sanctum. Sed etiam in evangelio sancto idem invenitis: „Baptizate euntes mundum in nomine Patris" et postea: „Filii" et postea: „Spiritus sancti".[a] Neque igitur quidquam ad tres illas voces adiecit, neque carnem neque animam neque crucem neque passionem. Nam illa doxologia seraphim est (et) ante incarnationem filii Dei est (dicta), ut ex Isaia propheta didicimus. Ubi vero Filius tantum laudatur, ibi, sicut volueris, memento incarnationis, et crucifixionis et passionis et coniunge crucem cum nomine Domini nostri Jesu Christi, filii Dei, qui crucifixus est et passus et sepultus et resurgens ascendit in coelum a Patre inseparabilis. Si quis tamen de improviso controversiam moveat, eum post unam et alteram

a Vgl. Matth. 28, 19.

1 Wörtliche Wiedergabe von griechischem φιλόπονος

2 Nämlich das: ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος.

correctionem devita sciens perversum esse (eius modi hominem).[a] Neque enim liberum arbitrium hominis Deus aut ad bona aut ad mala compulit neque (id asserit) quisquam ex prophetis spiritu divino afflatis sive apostolis, quia dicit: „Dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt in adinventionibus suis[b] et deinde veniunt ad me et ego iudico eos.“ Ita nos quoque in urbe nostra pietatem nolentes non compellimus, sed solum servos ecclesiae pios corrigimus. Idem etiam tuam beatitudinem oportet facere. Nolentes lucem pietatis eiciuntur in tenebras schismaticorum.

18. Sed audivimus quosdam ex tua ecclesia adversus pios angustias persecutionesque excitavisse. Ea impietas est regum paganorum, qui confessores Christi ad sacrificationem cogebant, et vos auscultetis et indulgeatis eiusmodi impietati et impietatem eorum participetis? Absit! Sed multo cum imperio debes reprehendere eos, ut ab eiusmodi impietate desistant. Neque enim tales sunt ecclesiae custodes, sed lupi violentes. Non oportet pietatem tuam sine magna diligentia manum imponere. Audivimus enim te habere ingenium et scientiam et honorem et dilectionem multumque apud reges valere, et potes omnino os obstruere (clericis) a te ordinatis, qui inemendabiliter ambulant et non secundum mandata sanctorum apostolorum et evangelistarum et orthodoxorum quattuor conciliorum, quorum recta fide splendide florescit ecclesia. Aliis vero, saecularibus, placide necesse est praedicare notamque facere pietatem, ne dicant: „Nesciebamus et non docuistis“, post vero testificationem (eos) dimittere „secundum desideria cordis eorum“[c], sicut scriptum est, ut „inexcusabiles“ iudicentur a iusto iudice.[d]

Haec omnia non docere, sed in memoriam revocare volebam. Vale in Domino, o bone comminister noster. Nos quoque per misericordiam Dei valemus.

---

a Vgl. Tit. 3, 11. b Ps. 80, 13. c Röm. 1, 24. d Vgl. Röm. 2, 1.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Der Drachenkampf des heiligen Theodor.

Von

Dr. Willy Hengstenberg.

Häufig zitierte Werke sind:

H. Delehaye *Les légendes grecques des Saints Militaires.* Paris 1909.
E. O. Winstedt *Coptic texts on Saint Theodore.* Oxford 1910.
J. Balestri et H. Hyvernat *Acta Martyrum, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Coptici Series 3ª, tomus I. Textus et Versio,* 1907.
Esteves Pereira *Acta Martyrum, Corp. Script. Orient., Scriptores Aethiopici, Series altera, tomus XXVIII. Textus et versio,* 1907.
BHG. = *Bibliotheca Hagiographica Graeca, edd.* Socii Bollandiani, *Editio altera* 1909.
BHL. = *Bibliotheca Hagiographica Latina, edd.* Socii Bollandiani. 1898 bis 1901.
BHO. = *Bibliotheca Hagiographica Orientalis, edd.* Socii Bollandiani. 1910.

Häufig zitierte Texte sind:

1. Festhomilie des Gregor von Nyssa auf den heiligen Theodor. BHG. 1760.
2. Chrysipp, Presbyter von Jerusalem, Rede und Wunderbericht auf den hl. Theodor, herausgegeben von J. Phokylides in Νέα Σιών, Jahrg. VIII, S. 556—578.
3. Drei Reden des Johannes von Euchaïta auf den hl. Theodor. BHG. 1770/72.
4. Alte Martyriumslegende des Theodor Teron = Delehaye *Appendix I.* BHG. 1761/62.
5. Martyrium des Theodor Teron in der Fassung des Symeon Metaphrastes = Delehaye *Appendix II.* BHG. 1763.
6. Pseudo-Romanos, Kontakion auf den heiligen Theodor, s. oben S. 48—63.
7. Βίος (πρὸ τοῦ μαρτυρίου) und Wunder des hl. Theodor = Delehaye *Appendix V.* BHG. 1764/65.
8. Armenischer *Commentarius de Amasia urbe et de nativitate S. Theodori.* BHO. 1171.
9. Grusinische Übersetzung des armenischen Kommentars, herausgeg. von Khakhanov in *Trudy des Lazarev-Instituts* Moskau 1910.
10. Θαῦμα vom Raub der Mutter (durch den Drachen). BHG. 1766/67.

11. Griechische Abgar-Akten des Theodor Stratelates. BHG. 1750.
12. Lateinische Übersetzung der Abgar-Akten. BHL. 8084/85.
13. Lateinische Bearbeitung der Abgar-Akten durch Bonitus Subdiakon von Neapel. BHL. 8086.
14. Griechische zweite Legende des Stratelates = Delehaye *Appendix III.* BHG. 1751.
15. Martyrium des Theodor Stratelates in der Fassung des Symeon Metaphrastes = Delehaye *Appendix IV.* BHG. 1752.
16. Koptische Akten des Dionysius draconarius auf Theodor Stratelates. BHO. 1166.
17. Syrische Predigt auf das Martyrium des Theodor Stratelates. BHO. 1165.
18. Koptische Predigt des Pseudo-Theodorus, Erzbischofs von Antiochien auf Theodor Anatolius und Theodor Stratelates. BHO. 1175.

19. Martyrium des Theodor Anatolius, Leontius Arabs und Panegyris Persa. BHO. 1174.
20. Koptische Predigt s. oben No. 18.
21. Sahidisches Fragment eines Martyriums des Theodor Anatolius ed. Winstedt S. 142—149.

Das altererbte Motiv vom Sieg des Helden über den bösen Drachen, das zu dem Sagenschatz der ganzen Menschheit gehört und in vorchristlicher Zeit schon längst im religiösen Mythus und im Märchen bei den verschiedensten Völkern zu Hause war, wurde — wie man weiß — von der christlich gewordenen Volksphantasie dazu benützt, um damit den Ruhm gerade der Gefeierten unter den Heiligen noch zu steigern. Dieser religions- und kulturgeschichtlich außerordentlich interessanten Tatsache hat sich von jeher die Aufmerksamkeit der Gebildeten zugewandt, man suchte zu bestimmen, wann und wo diese Übertragung vor sich gegangen ist, und manch kühne Hypothese wurde aufgebaut auf dieser Übereinstimmung zwischen heidnischer und christlicher Vorstellungsweise. Man beging aber dabei meist den Fehler, daß man die überragende Popularität, welche der Drachenkampf des hl. Georg bei uns europäischen Christen seit vielen Jahrhunderten genießt, ohne weiteres auf die altchristliche Zeit und auf den Orient übertrug und die übrigen Heiligen, von denen dasselbe Motiv erwähnt wird, ganz im Hintergrund stehen ließ oder gänzlich ausschaltete. Das mußte zu schiefen Schlüssen führen, denn die neuere Forschung hat

ergeben, daß die Übertragung des Drachenmotivs auf den hl. Georg verhältnismäßig sehr spät vor sich gegangen ist. H. Delehaye (*Les légendes grecques* S. 115 ff.) und K. Krumbacher in seinem letzten dem hl. Georg gewidmeten Werk[1] haben das energisch betont und die minutiöse Prüfung der Textüberlieferung sowohl wie der Chronologie der Kunstdenkmäler in der den Gegenstand erschöpfenden Monographie von J. Aufhauser[2] hat die Tatsache nur erhärten können: über das Drachenwunder des hl. Georg sind die Akten geschlossen. — Die vorliegende Studie ist einem anderen Soldatenheiligen, dem kaum weniger berühmten Märtyrer Theodor gewidmet, von dem ebenfalls ein Drachensieg erzählt wird; sie verfolgt vor allen Dingen den bescheidenen Zweck, die verschiedenen Formen, unter welchen das Drachenmotiv in den Legenden dieses Heiligen auftritt, zu sammeln und zu gruppieren, sowie über Entwicklungsgeschichte und Alter so weit als dies möglich ist, Klarheit zu schaffen. Dagegen ziehe ich die bildlichen Darstellungen des hl. Theodor als Drachentöter hier nicht bei. Wohl ist auf einigen Werken der Kleinkunst aus spätkoptischer oder hochbyzantinischer Zeit der (inschriftlich gesicherte) hl. Theodor zu Pferd dargestellt, wie er den Drachen überreitet.[3] Aber selbst wenn diese Stücke um einige Jahrhunderte älter wären, so dürfte man sie doch nur einer in frühbyzantinischer Zeit sehr beliebten Darstellungsgruppe zurechnen: ich meine den über seinen Feind hinwegsetzenden christlichen Reiter, der besonders häufig auf Amuletten dargestellt ist und dort den Namen des Salomo oder eines anderen christlichen Heiligen tragen kann. Die gleichzeitige Existenz der Drachen-Legende würde eine solche Darstellung mit dem Namen unseres Hei-

[1] *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung.* München 1911. S. 296.

[2] *Das Drachenwunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung. Byzant. Archiv, Heft 5.* Leipzig 1911.

[3] Vgl. Delehaye S. 117 Anm. 3; Aufhauser op. cit. S. 174; O. Wulff, *D. mittelalterl. Bildwerke.* Berlin 1911, No. 1876; O. v. Taube v. d. Issen *Die Darstellung des hl. Georg in der ital. Kunst.* Halle a. S. 1910 S. 15 und 23: alles Werke des 11—13. Jahrhunderts.

ligen mit nichten beweisen. Das gilt von Theodor genau so wie von dem hl. Georg.[1] — Wir sind also berechtigt und genötigt uns auf die literarische Überlieferung zu beschränken. In meinem Bestreben in diesem Punkt größtmögliche Vollständigkeit zu erlangen, bin ich von verschiedenen Seiten aufs freundlichste unterstützt worden. Vor allem hat Herr Dr. P. Maas sich bereit gefunden, das bisher unbekannte unter dem Namen des Romanos überlieferte Kontakion auf den hl. Theodor in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen, so daß ich es hier beiziehen kann. Bei meiner Unkenntnis des Armenischen und Syrischen hatten die Herren P. A. Vardian Mechitharist und Dr. W. Weyh (Schweinfurt) die Liebenswürdigkeit, mir durch ausführliche Analysen die Kenntnis wichtiger Texte zu vermitteln. Herr Dr. A. Baumstark hat meine Aufmerksamkeit auf wichtige Neuerscheinungen gelenkt und mir die Arbeit durch das unermüdliche Interesse, das er an ihr nahm, erleichtert. Und endlich haben die Herren E. O. Winstedt (Oxford) und Pater P. Peeters S. J. auf meine Anfragen in liebenswürdigster Weise geantwortet. Es ist mir eine angenehme Pflicht an dieser Stelle allen diesen Gelehrten meinen warmen Dank auszusprechen.

A. Der Drachenkampf des Theodor Teron.

Gregor v. Nyssa. BHG. 1760. Eine Gregor von Nyssa wohl mit Recht zugeschriebene Festhomilie (= BHG. 1760)[2] und das von Delehaye jüngst edierte Martyrium (= BHG. 1761)[3] sind die beiden ältesten Dokumente der uns über den Märtyrer Theodor erhaltenen Literatur. Theodor ist ein Jüngling, der als Rekrut unter die Fahnen gerufen zur Zeit des

[1] Krumbacher op. cit. S. 296 ff.; vgl. auch meine Besprechung des Buchs von A. V. Rystenko *Die Legende vom hl. Georg und dem Drachen* (russ.). Odessa 1909 in BZ. XXI (1912), S. 237—38. — Nur wo der Künstler durch die Hinzufügung eines Attributs oder von Personen seine Kenntnis von der literarischen Legende beweist, kann darum die bildliche Darstellung von Wert sein. Ein Beispiel für einen solchen Fall bietet die koptische Federzeichnung in *Vatic. 66;* s. unten.

[2] Migne PG. XLVI, Sp. 736—48.

[3] Delehaye S. 127—135.

Kaisers Maximian nach Amasia in Pontus kommt, in einem ersten Verhör laut sein Christentum bekennt und — trotzdem freigelassen — den Tempel der Göttermutter einäschert. Dann folgen ein neues Verhör, Bestrafung mit Gefängnis und Hunger, wobei übernatürliche Eingriffe dem Mut und der Kraft des Heiligen aufhelfen, glänzende Versprechungen im Fall der Sinnesänderung, kurze Marterung und endlich die Verurteilung zum Tod durchs Feuer: das alles wissen Homilie und Martyriumstext, wenn nicht in derselben Reihenfolge so doch im Wesentlichen übereinstimmend von dem Heiligen zu erzählen. Das ist die alte Legende von dem ursprünglich einzig-einigen Märtyrer Theodor, dem man später zum Unterschied von seiner „Verdopplung" dem gänzlich ungeschichtlichen Theodor Stratelates den Beinamen Teron gab.

In einer meisterhaften Studie hat indes P. Franchi de' Cavalieri[1] gezeigt, daß der kompliziertere Martyriumstext nicht eine bloße Erweiterung der Homilie ist, sondern daß der Redaktor außer den Akten des Bischofs Polykarp bei der Erzählung von dem Feuertod des Heiligen sich auch anderer Märtyrerakten ungeniert bediente: die Einleitung und die Gefängnisszene scheinen auf die Akten des Theagenes, das Verhör und die ersten Martern auf diejenigen des Bischofs Nestor von Perge zurückzugehen. Jedesmal kann auch eine gemeinsame noch ältere Quelle zu Grund liegen. Wenn darum das Martyrium nur einen geringen oder gar keinen historischen Wert besitzt, so muß doch betont werden, daß die Homilie in dieser Beziehung nicht viel besser ist: auch sie schöpft nicht aus origineller lokaler Tradition, sondern sie trägt ebenfalls schon die Züge jener in der hagiographischen Literatur immer wieder angewandten Methode, welche verschiedene durchaus typische Motive mosaikartig zusammensetzend, durch Inkonsequenz ja grobe Unmöglichkeit[2] sich selbst verrät und ihren Gebilden durchaus den Stempel künstlicher Mache aufdrückt. — Gesichert ist darum nur die eine

[1] *Note agiografiche,* fasc. 3⁰. Rom 1909 *(Studi e Testi 22),* S. 91 ff.

[2] So wird schon in der Homilie dem jungen Rekruten Theodor die Würde eines Oberpriesters angeboten: PG. XLVI, Sp. 744 C.

Tatsache, daß die Homilie im 5. Jahrhundert in der prächtig geschmückten Grabeskirche[1] des hl. Theodor an seinem Festtag zur Winterszeit vor einer großen Gemeinde von Pilgern gehalten wurde; und einmütig ist man der Überzeugung, daß diese Kirche in dem berühmten ganz dem Andenken des Theodor geweihten Wallfahrtsort Euchaïta bei Amasia zu suchen sei. Was an der Legende selbst geschichtlich ist, ob der Märtyrer, dessen Grab in Euchaïta gezeigt wurde, tatsächlich dem Soldatenstand angehört hat, das läßt sich von Theodor ebenso wenig mit Sicherheit erweisen, als von den übrigen von Delehaye behandelten Saints Militaires.[2]

Martyrium des Teron BHG. 1761. Die Homilie weiß nichts von einem Drachenkampf. Aber auch das Martyrium, das zusammengeflickt ist aus vielleicht echten oder selbst purifizierten Akten anderer Märtyrer gehört zu der Gruppe der künstlich sincer gehaltenen hagiographischen Gebilde. In einem solchen kann das phantastische Motiv des Drachenkampfs kein eigentliches Bürgerrecht besitzen und tatsächlich hat es auch nur ausnahmsweis Eingang gefunden.[3] — Dies ist geschehen in der obendrein auf das Jahr 890 datierten griechischen Hs. *Paris. 1470.* In die Einleitung zum Martyrium (πρὸ τοῦ μαρτυρίου) wird hier folgende Episode eingeflochten[4]: Vier Meilen entfernt von der Stadt Euchaïta hauste in einem großen Wald ein alter Drache, dem viele Wanderer zum Opfer fielen. Als aber Theodor einmal des Wegs kam und der Drache sich auf ihn stürzte, da tötete diesen der wackere Krieger Christi durch

---

1 PG. XLVI, Sp. 737 C.

2 Delehaye S. 40.

3 Delehaye S. 23.

4 Delehaye S. 127. — Wie P. Franchi de' Cavalieri op. cit. S. 104 Anm. 1 mitteilt, findet sich der Drachenkampf eingefügt in BHG. 1761 auch in einer Hs. Rom *Angelica* 81 *saec. XII.* Die Episode steht auf fol. 46ᵛ—47ᵛ. Die ersten Sätze stimmen wörtlich überein mit *Parisinus 1470* (= Delehaye 127, 11—14 .... ἐθανάτωσεν). Dann aber setzt unvermittelt die Form des Drachenkampfs ein, wie er in den Abgar-Akten des Theodor Stratelates (= BHG. 1750; s. unten) erzählt wird. Die Tatsache ist immerhin bemerkenswert, daß die Erzählung des Parisinus somit nicht völlig vereinzelt dasteht.

einen Stich mit der Lanze in den Kopf. Seitdem ist die Straße von dieser Plage befreit.

Von der alten Martyriumslegende (= BHG. 1761) wende ich mich im Folgenden zu einer Gruppe von Texten, welche aus der ausschließlich dem Teron geweihten Tradition von Euchaïta hervorgegangen sind.

Chrysipp saec. V. 1. Nächst der Homilie des Gregor von Nyssa ist vielleicht das wichtigste Stück der ganzen Theodor-Literatur das eben erst von J. Phokylides herausgegebene[1] Encomium des Presbyters Chrysipp von Jerusalem. In diesem werden nach der Leidensgeschichte des hl. Theodor die Gründungssage von Euchaïta und 12 dort geschehene Wundergeschichten berichtet. Während der Redner in der Erzählung des Martyriums sich eng an BHG. 1761 hält und keinerlei Kenntnis von der Gregor-Homilie verrät, sind die Wundergeschichten z. T. genau in derselben Weise in *Vatic. 1572 saec. X* im Anschluß an BHG. 1761 und in *Vatic. 821 saec. XI—XII* im Anschluß an die Rede des Pseudo-Nectarius auf das Kolyba-Wunder (= BHG. 1768) überliefert. Chrysipp mag die Wunder also wohl ebenfalls nicht selbst zusammengestellt, sondern eine ursprünglich selbständige Sammlung ohne weiteres in seine Rede übernommen haben.

Daß dieser Chrysipp tatsächlich der bekannte im Jahr 479 verstorbene frühere Oikonomos der Laura des hl. Euthymios ist[2], das scheinen mir außer der Angabe des Presbyters Eustratios von Konstantinopel, der von einem Encomium des Chrysipp auf den hl. Theodor ausdrücklich spricht[3], auch mehrere innere Gründe zu beweisen. Einmal ist die Rede tatsächlich in Jerusalem gehalten worden, wie der Schluß (Νέα Σιών VIII S. 577) deutlich zeigt, dann aber betont der Redner (l. c. S. 558), daß zu seiner Zeit Jerusalem noch keine Kirche des hl. Thedor besaß: „στεφανούσθω δὲ καὶ παρ' ἡμῶν, εἰ καὶ μήτινος μέχρι νῦν ἔτυχε παρ' ἡμῖν ἱερᾶς αὐλῆς".

[1] Aus der einzigen Hs *Jerusalem 1 saec. X.* Andere Hss, in denen der Text überliefert ist, nennt Delehaye S. 37: u. a. *Paris 1452 saec. X.*

[2] Vgl. Phokylides Νέα Σιών VIII, S. 330—335.

[3] J. A. Fabricius *Biblioth. graec. vol. IX.* Hamburg 1719, S. 431.

Da aber Kyrillos von Skythopolis in der Vita S. Sabae von einem Wunder erzählt, das der hl. Theodor in seiner Kirche in Jerusalem unmittelbar nach dem Tod des hl. Sabas († 532) vollbracht hat[1], muß das Encomium schon geraume Zeit vorher verfaßt worden sein. Auch stimmt die von Kyrillos berichtete Wundergeschichte, in welcher der Heilige einem Silberschmied zur Auffindung seines verloren gegangenen kostbaren Materials verhilft, so genau zu dem Geist der 12 von Chrysipp wiedergegebenen Wunderberichte, in welchen Theodor fast ausschließlich die Mission erfüllt, bei der Wiederfindung von Verlorenem behilflich zu sein, daß diese zur Zeit des Kyrillos gerade in Jerusalem allgemein bekannt gewesen sein müssen. Endlich handelt das letzte Wunder von einem historisch faßbaren Ereignis, dem Bau oder vielmehr der Erweiterung einer Theodor-Kirche in Konstantinopel: Ein reicher Mann hatte bei einem großen Brand gelobt, er wolle, falls Theodor seinen Palast verschonen werde, diesen mit der anstoßenden armseligen Kapelle des Heiligen verbinden und das Ganze zu einer prächtigen Kirche umbauen. Damit ist gemeint der patricius Sphoracius, der i. J. 452 die Konsulwürde bekleidet hat und dem eine Justinianische Novelle[2] die Gründung der großen Theodor-Kirche zuschreibt. Chrysipp oder vielmehr der erste Redaktor, der nur ganz kurz vor Chrysipp die Wunderberichte zusammengestellt hatte, kann also wohl noch von diesem Ereignis Kenntnis[3] gehabt haben.

Ist darum die Entstehung der Rede in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts als gesichert anzunehmen, so gewinnt damit die in ihr erhaltene Gründungsgeschichte von Euchaïta bedeutend an Wert. Nachdem Chrysipp die Frau (es ist dies die in BHG. 1761 mit Namen genannte Eusebia) glücklich gepriesen hat, die den Märtyrer bestattete, spricht er (l. c. S. 564) von dem Heiligtum, das den Leib des hl. Theodor

---

1 Cotelerius *Ecclesiae graecae monumenta* III S. 355.

2 Nov. III, 1, vgl. Delehaye S. 13 Anm. 3 und 4.

3 Theodor von Studion, s. Pitra *Analecta Sacra* I S. 361 waren diese Wunder ebenfalls bekannt.

ungeteilt besitze und einen Mittelpunkt bilde für alle Völker am Schwarzen Meer.[1] Dieser Ort sei berühmt durch die Vertreibung böser Dämonen: „es war früher der Ort voll von vielgestaltigen Geistern: Schlangen nach dem Wort des Jesaias[2] und Onokentauren, welche dort nisteten und den Aufenthalt daselbst liebten.“ Als aber Thedor εἰς τὴν τοῦ μαρτυρίου τελείωσιν... ἀγόμενος μίαν ἐν αὐτῷ νύκτα διεκαρτέρησε τῆς ὥρας ἀναγκάσης τοὺς ἄγοντας τοῦτον, so genügte das, um den Platz für alle Zeiten zu reinigen. Auf ihm kann sich die παστάς der jetzigen Basilika erheben und alle von Dämonen Besessenen finden dort Heilung. Die Wunder sind zahllos und bei Tag und bei Nacht erscheint Theodor den Gläubigen in der einfachen Soldatentracht, die er bei Lebzeiten trug. Darauf Übergang zu den 12 Wundergeschichten. — Die Frage, in welchem Zusammenhang die von Chrysipp berichtete Dämonen-Austreibung des hl. Theodor mit dem ebenfalls in oder bei Euchaïta ausgefochtenen Drachenkampf steht, soll hier noch nicht erörtert werden. Einer Erklärung bedarf jedoch noch die oben in griechischen Wortlaut zitierte Stelle. Die Martyriumsgeschichte selbst spielt ausschließlich in Amasia und nichts wird davon berichtet, daß Theodor während seiner Leidenszeit hierhergeschleppt wurde. Ich glaube daher den Passus so interpretieren zu müssen, daß Theodor als Rekrut ausgehoben mit der militärischen Abteilung, die ihn nach Amasia überführte[3], also vor dem Martyrium, in Euchaïta hat nächtigen müssen.

Pseudo-Romanos. 2. Über die Echtheitsfrage, den künstlerischen Wert, das Metrum und die Überlieferung des unter dem großen Namen Romanos laufenden Liedes hat sich der Herausgeber Herr P. Maas oben S. 48—51 ausgesprochen. Hier interessiert uns zunächst nur der Inhalt. Das Lied, das am ersten Samstag der Fastenzeit gesungen werden soll, gilt, wie der

[1] Chrysipp nennt geflissentlich nie Namen: weder Eusebia, noch Euchaïta.

[2] Jesaias 59, 5.

[3] Dies ist insofern etwas merkwürdig, als Theodor nach der Gregor-Homilie aus der Ἀνατολή stammt, Euchaïta aber westlich von Amasia liegt.

Refrain sagt, dem **Hopliten** und Märtyrer Theodor; für den Dichter gibt es nur **einen** Theodor und dieser ist gleich dem Teron. Strophe β′ spricht von einen Wald der Verdienste, in dem sich der Sänger nicht mehr auskennt, Strophe δ′ von der Ausrüstung des Kriegers: Christus ist seine vornehmste Waffe; und Strophe ε′ wird ausdrücklich gesagt, daß Theodor πρὸ τοῦ μαρτυρίου „die Natter, den Basilisken und den Drachen zertreten habe"; sein Sieg ist ein προοίμιον τῶν ἀγώνων. Strophe ϛ′ beginnt die Erzählung von dem Kampf:

In der Nähe von Euchaïta ist eine Quelle und in einiger Entfernung davon (ἀπό τινος διαστήματος) haust ein giftspeiender Drache. Dieser ist zwar Menschen ungefährlich, aber den Pferden und dem Vieh, die aus der Quelle saufen, saugt er sich fest in den Gedärmen und bringt ihnen den Tod. Die Einwohner und die Reisenden müssen machtlos dem Untergang ihrer Tiere zusehen (Strophe ζ′). Wie die merkwürdige Qualle (?) aus dem Bauch des verendeten Tieres wieder herauskommt, wird leider nicht gesagt. Eine fromme christliche Frau aber, die in der Nähe wohnt, stellt zur Warnung einen Wächter auf (Strophe η′). Da kommt (Strophe θ′) nach dem Willen des Herrn, aber ohne etwas von seiner Mission zu ahnen, Theodor mit seinem Pferd an die Quelle. Vom Wächter gewarnt, will er im Vertrauen auf Gott nicht zurückweichen. Während Theodor Gott um Beistand anfleht (Strophe ι′), ist der Drache auch schon im Begriff das saufende Pferd auf die oben geschilderte Weise zu töten; da erlegt ihn der Heilige, seine Lanze von oben her mit voller Gewalt dem Untier ins Maul stoßend. — Darob natürlich große Freude in der **Stadt** Euchaïta, namentlich der Wächter (παῖς), der einzige Augenzeuge, der selbst in Todesgefahr geschwebt war, wird noch einmal genannt (Str. ια′). Ihm gibt der Heilige den Auftrag an seine Herrin Eusebia (Str. ιβ′), sie solle zur Belohnung für ihren mitleidigen Sinn seinen Leichnam loskaufen, denn das Martyrium stehe ihm bevor. Eusebia aber empfängt freudig das ihr von dem Diener übermittelte Testament[1] des Heiligen (Str. ιγ′). Das Martyrium

[1] Die „Urkunde" (χάρτης vgl. oben S. 56 Anm.) glaube ich durchaus

folgt in 8 Versen, es ist konform der alten Legende (= BHG. 1761); hervorzuheben ist nur, daß statt der Göttermutter, deren Tempel der Teron in Amasia verbrennt, Artemis genannt wird (Str. ιϛ'). Theodor stirbt den Flammentod (Str. κβ') und Eusebia macht von ihrem Recht Gebrauch und bestattet den unversehrten Leichnam auf ihrem Grundstück (Str. κγ'). Der Bischof vollzieht die Weihe der von ihr über dem Märtyrergrab errichteten Kirche (Str. κγ' und κζ'). Str. κδ'—κϛ' erzählen noch von der wunderbaren Entstehung des für die Kirche bestimmten Bildes des heiligen Theodor, der zuerst dem Bischof (Str. κδ') und dann dem ratlosen Maler (Str. κε') erscheint. Zum Staunen des Bischofs kann nun der Künstler dieselbe Erscheinung malen, welche auch jener erblickt hatte (Str. κϛ'). Die letzten Strophen enthalten eine allgemeine Lobpreisung des Märtyrers. Bei der Einweihung der Kirche fragt man sich, welche Macht wohl dem verklärten Märtyrer beschieden sein werde, der schon auf Erden ein Untier (θήρ) wie den Drachen habe zunichte machen können (Str. κζ'). Und wirklich, alle Menschen stehen in seiner Schuld; er ist der Schirmherr nicht nur des Städtchens Euchaïta, sondern auch der Hauptstadt Konstantinopel (Str. κη'), alle nehmen zu ihm ihre Zuflucht, die Armen ebenso wie die Kaiser (Str. κθ'). Mit einer Anrufung Theodors, er möge diese seine Stadt, d. h. Konstantinopel, beschützen, schließt (Str. λ') der Poët, der sich für den großen Dichter Romanos ausgibt.

Βίος (πρὸ τοῦ μαρτυρίου) BGH. 1764.

3. Mit Pseudo-Romanos inhaltlich in vielem übereinstimmend ist der von Delehaye (l. c. S. 183—201) aus der Wiener Hs. *Theol. gr. 60 saec. XII* herausgegebene Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου (= BHG. 1764). Es ist dies eine Art von Predigt, welche unverkennbar in Euchaïta selbst, wo der Leichnam des hl. Theodor ὡς ἐν ὄρει ἁγίῳ Σιών aufgebahrt war, für sein jährlich wiederkehrendes

symbolisch verstehen zu müssen. Sie ist unterzeichnet von der freundlichen Gesinnung" (εὐνοῖαι) der vordem durch die kluge Maßregel der Eusebia Geretteten. Das Ganze ist ein sehr verzwungenes Bild, das die Bedeutung der Bitte des Heiligen an die Eusebia hervorheben soll.

Geburtsfest verfaßt worden ist. Dieses Fest ist noch der erste Fasten-Samstag[1], aber als Todestag ist dem Autor schon der dem Teron speziell gewidmete 17. Februar[2] bekannt. Den literarischen Charakter dieses Stückes hat Delehaye (S. 33) hinlänglich gekennzeichnet.[3] Die Kindheitsgeschichte interessiert uns hier wenig. Theodor stammt aus dem Osten, seine Mutter Polyxene stirbt im Wochenbett und sein Vater Erythrios läßt ihn christlich erziehen. Dann kommt der Jüngling als Soldat nach Amasia ins Winterquartier. Aber den Verdächtigungen, denen er als Christ dort ausgesetzt ist, entzieht er sich, indem er heimlich eine Reise antritt. Diese wird genau beschrieben; durstig geworden erweckt er eine Quelle, die jetzt noch an der Landstraße den Reisenden erquickt.[4] Dann sieht er sich plötzlich einem hoch aufragenden Berg gegenüber; von diesem trennt ihn ein schmales völlig verlassenes idyllisches Stück Land, das aber von einer Schlangenbrut bewohnt ist.[5] Auf einem grünen einsamen Platz steigt er von seinem Pferd ab, er sieht eine (zweite) süße Quelle[6] und dahinter ein großes Gestrüpp, in dem der Drache haust. Deswegen ist die ganze Gegend verödet; denn Mensch und Vieh, die der Quelle nahen, werden vom Drachen verschlungen. Aber durch Gottes Fügung ist die Herrin des Ortes Eusebia anwesend. Sie ist fürstlichen Geschlechts, eine Verwandte der Kaiser Maximian und Maximin, die sie wegen ihres christlichen Glaubens aus Rom verbannt haben. Von den Einwohnern von Amasia freudig aufgenommen, beschäftigt sie sich damit, die Leichname christlicher Märtyrer auszulösen und auf ihrem Grundstück ehrenvoll zu begraben.[7] Dieses führt den Namen Euchaïta. Eusebia sieht von ferne das Pferd des Heiligen und schickt ihre Diener

[1] Delehaye S. 193, 10. [2] Delehaye S. 192, 12.

[3] Vgl. jedoch darüber unten S. 99 Anm. 1.

[4] Delehaye S. 186, 22.

[5] Delehaye S. 187, 10: ὅπερ πλήρης ὑπῆρχε θηρίων καὶ ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.

[6] Delehaye S. 187, 14.

[7] Vergleiche damit die Erzählung in dem Martyrium des Bischofs Basileus (= BHG 239), wonach die Schwester des Kaisers Konstantin und Gemahlin des Licinius ihre christliche Hofdame Glaphyra nach Amasia schickte.

um den Ahnungslosen zu warnen. Da er ihnen nicht gehorcht, kommt sie selbst etwas näher. Die Beiden erkennen sich als Christen und Eusebia lädt den Heiligen ein bei ihr zu wohnen. Theodor aber ist entschlossen, den Drachenkampf, in dem er eine symbolische Vorbedeutung späterer Kämpfe erblickt, zu bestehen. Und wirklich tötet er den schrecklichen Drachen, der gegen ihn angekrochen kommt (προσερπύσαντος αὐτῷ)[1] mit der Lanze und erlöst dadurch die ganze Gegend. Der staunenden Eusebia verkündet er alsdann seinen Entschluß auch der geistigen Schlange den Kopf zu zertreten, d. h. das Martyrium zu erdulden und bittet sie inständig ebenfalls nach Amasia zu kommen und sich der Bestattung seines Leichnams anzunehmen. Dann scheint er der Eusebia in ihr Haus zu folgen.[2] Nachdem er auch noch die oben erwähnte Schlangenbrut durch sein bloßes Gebet (μόνῃ τῇ εἰς θεὸν σὺν δάκρυσιν προσευχῇ)[3] von dem Grundstück der Eusebia vertrieben hat, gelobt sie ihm in heißer Dankbarkeit die Erfüllung seiner Bitte.

Darauf folgt die Martyriumsgeschichte des Theodor Teron in Amasia; sie ist ebenfalls durchaus abhängig von der alten Legende (= BHG. 1761); aber wie bei Romanos verbrennt der Märtyrer statt des Tempels der Göttermutter die Statue der Artemis. Eusebia bestattet ihn in ihrem Hause, das sie zu einer prachtvollen Kirche ausbaut. Später wird auch sie dort begraben und am zweiten Samstag der Fastenzeit als Heilige verehrt.

Das erste der nun folgenden Wunder handelt genau so wie in dem Kirchenlied von der wunderbaren Entstehung des für die Kirche des Heiligen bestimmten Bildes. Theodor kommt wie er zu seinen Lebzeiten war, zu dem (wachen) Künstler, der mit den beschreibenden Angaben der Eusebia nichts anzufangen wußte, und läßt sich von ihm abkonterfeien. Darob natürlich freudiges Erstaunen der Eusebia.[4] Der Bischof von Euchaïta, das ja für den Verfasser

[1] Delehaye S. 189, 31.
[2] Delehaye S. 191, 2.
[3] Delehaye S. 191, 4.
[4] Delehaye S. 194.

des Βίος damals noch gar keine Stadt war, wird nicht genannt.

Die übrigen Wundergeschichten beziehen sich auf historische Ereignisse teils des 6., teils des 10. Jahrhunderts. Diese letzteren spielen unter der Regierung des Kaisers Konstantin Porphyrogennetos[1] und scheinen dem Verfasser in ganz frischer Erinnerung zu haften. Man darf daher wohl annehmen, daß die Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου genannte Rede im 10. Jahrhundert in Euchaïta selbst entstanden ist.

Armenischer Kommentar BHO. 1171. 4. Eng verwandt mit dem griechischen Βίος ist der armenische „*Commentarius de Amasia urbe et de nativitate S. Theodori*" (= BHO. 1171), den Herr P. A. Vardanian für mich zu analysieren die Liebenswürdigkeit hatte. Die Stadtgeschichte von Amasia berührt uns hier weniger. Amasia, die Hauptstadt des Hellenospont, ist gegründet von dem gleichnamigen Oheim Alexanders des Großen. In ihr predigt zum ersten Mal das Christentum der Apostel Andreas und weiht Phidimos (Φείδιμος?)[2] zum ersten Bischof der Stadt, dem hinwiederum Gregor der Wundertäter auf dem bischöflichen Stuhle folgt. Berichte über die Christenverfolgungen leiten über zu dem Märtyrer Theodoros, der von christlichen Eltern geboren wurde in dem Dorf Sapua bei der Stadt Verris im zweiten Armenien. Er wird Soldat und scheint als solcher nach Amasia gekommen zu sein. Eines Tages reitet er durch das Anwesen der Witwe Eusebia. Ermattet von der Hitze will er sich auf einer Wiese ausruhen, fesselt seinem Pferd die Füße und legt sich in den Schatten des Gebüsches. Die Wiese aber heißt Euchaïta (armenisch Ohoto oder Ochoto). Doch Eusebia sieht ihn von ihrem Haus aus und ruft ihm zu, es wohne hier der Drache, gerade um diese Zeit stehe er auf und gehe umher in der Wiese. Doch Theodor weigert sich wie im Βίος in ihr Haus zu kommen. Da stürzt sich plötzlich mit fürchterlichem Brausen der breitbrüstige und langhalsige Drache auf das

---

[1] Delehaye S. 196, 17. Θαῦμα δ': Τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ ἔτει τῆς θεοφυλάκτου καὶ φιλοχρίστου βασιλείας Κωνσταντίνου.

[2] Vgl. Le Quien *Oriens Christianus*, Bd. I, Sp. 523.

Pferd und Theodor kann ihm mit der Lanze den Kopf erschlagen: tot sinkt er im Gebüsch um, anzusehen wie ein „ungeheuer großer Balken". „Von nun an" — so schreibt mir Herr P. Vardanian — „beginnt eine Verwandtschaft und Liebe zwischen Eusebia und Theodoros, als ob dieser aus Eusebia geboren wäre". Mit Belehrungen, die der Heilige seinen Waffengenossen, den Reitern im Namen Christi erteilt, schließt der Text. Das Martyrium wird nicht mehr erzählt.

Grusinische Übersetzung. 5. Eine Übersetzung aus dem Armenischen und eng mit BHO. 1171 verwandt, scheint mir ein ebenfalls erst kürzlich von A. Khakhanov publizierter grusinischer Text zu sein. Überliefert ist er in einer von N. Marr ins 10. Jahrhundert gesetzten georgischen Hs. des Klosters Iviron auf dem Athos. Wie die Überschrift besagt, handelt es sich um Theodor Teron, dessen Gedächtnis am ersten Fasten-Samstag gefeiert werde. Auch hier ist wie im Armenischen von Phidimos, dem von Andreas eingesetzten Bischof von Amasia, die Rede und von Gregor dem Wundertäter. Theodor ist geboren in dem alten As'chobi, seine Mutter stirbt wie im griechischen Βίος an seiner Geburt und der Heilige wächst auf herrlich an Gestalt mit schwarzen Haaren. Die Drachenepisode wird genau so wie im Armenischen erzählt, ähnlich verkehrt Theodor nach vollbrachter Tat mit Eusebia und vermehrt die Zahl der Gläubigen. Dann folgt wie im Βίος das BHG. 1761 konforme Martyrium des Teron, den Eusebia zum Schluß bestattet.

Johannes von Euchaïta BHG. 1770—1772. 6. Endlich können als Ausläufer der lokalen Tradition von Euchaïta die Reden gelten, welche den bekannten Gelehrten und Lehrer des Psellos, den Metropoliten Johannes von Euchaïta, zum Verfasser haben. Eine Rede gilt ausschließlich der frommen Eusebia (= BHG. 632).[1] Man erfährt jedoch aus ihr nur, daß sie eine vornehme römische Matrone aus dem kaiserlichen

[1] P. de Lagarde *Johannis Euchaïtorum quae supersunt* in Abh. der hist.-phil. Klasse der Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. in Göttingen, Bd. 28 (Jahrg. 1881) S. 202 ff.

Haus war[1], ähnlich wie das auch schon in Βίος erzählt wird. Theodor selbst sind drei Reden gewidmet, jedoch auch sie enthalten wenig Tatsächliches. Die eine (= BHG. 1771) kann ganz übergangen werden, eine andere (= BHG. 1772) ausdrücklich den „πεζός“ lobpreisende enthält eine merkwürdige Stelle[2], in der sich Johannes mit scharfen Worten gegen die glänzenden goldstarrenden Bildnisse wendet, welche Theodor beritten darstellen. Nicht nur das arme Volk, sondern auch diejenigen, die zu Pferd nach Euchaïta kämen, hätten immer noch mehr Vertrauen zu dem Teron. Es ist erstaunlich, wie hier Johannes — im 11. Jahrhundert! — die Legende des Stratelaten überhaupt nicht ernst nimmt[3] und ausdrücklich an dem alten Teron festhält. — Am wichtigsten aber ist die Rede (= BHG. 1770), welche Johannes am ersten Fasten-Samstag in der über der Drachenhöhle erbauten Kirche[4] gehalten hat; hier wird vom Drachenkampf ausführlich, wenn auch leider in rhetorisch-verschwommener Weise gesprochen. Wir erfahren daraus, daß Euchaïta die Heimat des Theodor war; vordem ein sumpfreiches, von Untieren allein bevölkertes, völlig verödetes Land, konnte es dank der Befreiungstat des Heiligen von den Menschen besiedelt werden.[5] Eusebia wird nicht, oder vielmehr erst bei der Bestattung genannt. — Der Drachenkampf selbst ist — wie es sich für einen so hochgebildeten Redner von selbst versteht — durchaus symbolisch aufgefaßt. Theodor verlangt, ehe er ins Martyrium geht, ein Zeichen wie Gedeon. Der Drache verkörpert jedoch nicht selbst das böse Prinzip. Er ist vielmehr nur wie ein Pferd, auf dem der Teufel reitet. Indem Theodor den Drachen tötet, macht er den Satan unberitten.[6]

Dies sind die von Theodor Teron handelnden Texte, die

[1] P. de Lagarde op. cit. S. 203.

[2] P. de Lagarde, op. cit. S. 208.

[3] Vgl. Delehaye S. 36—37. Johannes erinnert sich offenbar der Stelle in der Homilie des Gregor von Nyssa PG. XLVI, Sp. 740 D: ὁ στρατιώτης οὗτος ὁ πένης ὁ νεόλεκτος.

[4] S. unten S. 105.

[5] P. de Lagarde op. cit. S. 122: οὕτω τε πολυάνθρωπον πόλιν ἐκ τελματώδους ἕλους καὶ θηριώδους ἀπολιπεῖν ἡμῖν τοῖς ἐκγόνοις κ. τ. λ.

[6] P. de Lagarde op. cit. S. 121—122.

mir für unser Thema von Wichtigkeit zu sein scheinen. Nachdem ich mich bisher auf ihre bloße Erzählung beschränkt habe, sei im Folgenden ein vorläufiger Versuch der Synthese gewagt.

I. Unabhängig von der alten Legende des Theodor Teron hat sich in Euchaïta, wo das Grab des Märtyrers gezeigt wurde, eine Gründungssage gebildet. Sie erzählte, daß der Platz, an dem die glänzende Wallfahrtskirche und eine blühende Stadt mit lachend fruchtbarer Umgegend stand, vordem wüst und unheimlich war. Von dieser Sage wissen wir, daß sie schon im 5. Jahrhundert umlief. So wie Chrysipp sie wiedergibt, waren es Dämonen, Schlangen (ἐχίδναι) und Onokentauren, welche die Gegend heimsuchten. Theodor aber hat in einer Nacht den ganzen Spuk verscheucht. Daß diese Sage besonders auch im Hinblick auf Kranke, die seitdem in der Wallfahrtskirche Heilung finden, erzählt wird, kann nicht wundernehmen. — Außer bei Chrysipp ist diese Dämonenaustreibung in allerdings sehr vergröberter Form erhalten im Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου. Wenn dort in ungeschickter Weise mit der großen Drachensage die Vertreibung einer Schlangenbrut, die Theodor durch sein bloßes Gebet bewirkte (s. oben S. 90), verknüpft wird, so geschieht das offenbar unter dem Einfluß einer Reminiszenz des Verfassers an die alte Gründungssage. Aus den schlangenförmigen Dämonen sind allerdings wirkliche Schlangen geworden. Auch Johannes von Euchaïta verbreitet sich in der eben charakterisierten Rede (= BHG. 1770) über die frühere Unwirtlichkeit der Gegend von Euchaïta und erinnert sich dabei der alten Sage.

II. Für den Drachenkampf des Theodor Teron haben wir als festes Datum das Jahr 890, in dem der *Parisinus 1470* geschrieben ist. Hier ist es ein einzelner alter Drache, der wie irgendein anderes wildes Tier den vorbeireisenden Theodor in einem Wald anfällt. Diese einfache Geschichte, die wahrscheinlich einem individuellen Einfall des Schreibers zu verdanken ist, schweigt — ebenso wie Johannes von Euchaïta — über Eusebia, die in den übrigen Erzählungen des Drachenkampfs des Teron eine große Rolle spielt. Diese stimmen

auch sonst auffälliger Weise in fast keinem Punkt mit unserem Einschiebsel in BHG. 1761 überein. Dagegen weiß der Schreiber, daß der Kampf vier Meilen von der Stadt[1] Euchaïta entfernt lokalisiert wurde. — Es erhebt sich nun die Frage: steht der Drache von Euchaïta im Zusammenhang mit der alten Gründungssage? Die Hypothese liegt ja nahe, daß sich in der Vorstellung des Volks aus den schlangenförmigen Dämonen in der Vielzahl, von denen Chrysipp spricht, ein einzelner Drache[2] herausentwickelt habe. Jedoch weder die Betrachtung der Überlieferungsgeschichte noch diejenige der einzelnen Motive ergibt — wie mir scheint — auch die geringste Stütze für die Hypothese einer solchen Geburtsgeschichte des Drachen. Theodor bannt die Geister durch sein Gebet bei Nacht, während er den Drachen am hellen Tag in offenem Kampf mit der Lanze tötet. Und der Verfasser des Βίος setzt ruhig die beiden Erzählungen hintereinander. So glaube ich, daß die Geisteraustreibung d. h. die Gründungssage von Euchaïta und die Drachensage als zwei ursprünglich ganz verschiedene Erzählungen zu betrachten sind, die sich auch nie durchkreuzt haben.

III. Es ist kein Zweifel möglich, daß der Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου (= BHG. 1764) großenteils auf dieselbe volkstümliche Schrift zurückgeht, die auch dem sich Romanos nennenden Dichter des Kontakions vorgelegen hat. In beiden Texten ist Theodor ἔφιππος, obwohl es sich um den Teron handelt; hier wie dort haust der Drache an einer Quelle, aus der das Pferd zu saufen im Begriff ist[3]; hat Eusebia im Lied einen

[1] Der Versuch von P. Franchi de Cavalieri op. cit. S. 106, das Wort Εὐχαΐτων an dieser Stelle zu eliminieren und πόλεως auf Amasia zu beziehen, ist schon deshalb nicht berechtigt, weil Euchaïta auch bei Pseudo-Romanos eine Stadt ist (vgl. auch unten die Texte des Theod. Stratelates). Daß die Angabe des Schreibers auch sonst übereinstimmt mit der Tradition von Euchaïta, darüber s. unten.

[2] So heißt es von einem ähnlich unreinen Ort, d. h. einem heidnischen Tempel in dem karthagischen *Liber de Promissionibus*, Migne PL. LI, Sp. 835: *dracones aspidesque illic esse ob custodiam templi.*

[3] Bezeichnender Weise erblickt Eusebia auch im Βίος zuerst das Pferd: Delehaye S. 188, 21: καθυπέρθεν ἑστῶσα καὶ τὸν τοῦ ἁγίου ἵππον κατανοήσασα κ. τ. λ.

Wächter aufgestellt, so schickt sie im Βίος ihre Diener. Beidemal bittet der Heilige Eusebia, sie möge seinen Leichnam bestatten, beidemale wird unvermittelt und unkünstlerisch die Erzählung vom Drachenkampf übergeleitet in die Martyriumsgeschichte des Teron und endlich wird hier wie dort die Erzählung von der wunderbaren Entstehung des Bildes angehängt. Von dieser Betonung der zweifellosen Zusammengehörigkeit der beiden Texte gehe ich über zu der Charakterisierung jedes einzelnen.

Die Schilderung, welche der sich Romanos nennende Hymnendichter von dem Kampf mit dem Drachen entwirft, ist sehr merkwürdig und unverständlich. Schon oben wurde auf die unbegreifliche Beschaffenheit des Drachen hingewiesen, der den Menschen ungefährlich ist und nur in dem Bauch der aus der Quelle saufenden Tiere sich festsaugt und auf diese Weise ihnen den Tod bringt. Trotzdem bringt Theodor diesem wenig greifbaren Wesen einen Stich in das Maul bei und seine Tat wird als großes Heldenstück gepriesen. Ich glaube nicht, daß wir in diesem verhältnismäßig harmlosen Untier eine Vorstufe zu dem später ausgewachsenen Drachen erblicken dürfen. Vielmehr schließe ich mich nach langem Zögern der von Maas (s. oben S. 49 Anm. 2) geäußerten Ansicht an, daß hier eine „Kontamination der Motive" vorliegt. Der Dichter (oder seine Vorlage) übertrug wohl die Erzählung von dem Pesthauch, der von dem Drachen ausgehend die Luft der ganzen Umgegend vergiftete, auf die nahe Quelle, von der er nun erzählt, daß sie selbst, d. h. ihr Wasser giftig gewesen sei. Denn das will Pseudo-Romanos mit seiner konfusen Erzählung doch wohl eigentlich sagen. Dadurch daß der Dichter die Quelle an sich als giftig darstellt und mit der Quelle die Erzählung von dem Drachen verquickt, der zu einem bloßen Symbol dieser Giftigkeit herabsinkt, begeht er die erwähnte Kontamination. — Ich gehe noch weiter! Wie der Verfasser des Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου erzählt, gab es bei Euchaïta eine Quelle an der Landstraße, von der die Sage ging, daß sie der Heilige kraft seines Gebets aus dem dürren Boden hat hervorsprudeln lassen. Unmittelbar darauf sind wir am Schau-

platz des Drachenkampfs und hier fließt unglaublicher Weise wieder eine — übrigens nicht giftige — Quelle. Ich halte es nun für überaus wahrscheinlich, daß die ganz selbständige Erzählung von der Erweckung einer Quelle an der Landstraße erst später vielleicht im Kopf eines Pilgers, der Euchaïta nur flüchtig besucht hatte, kontaminiert wurde mit der Sage vom Drachenkampf, der — wie wir unten sehen werden — ganz in der Nähe lokalisiert wurde. Quelle und Drache hatten ursprünglich gar nichts miteinander zu tun. In ihrer Verbindung, von welcher der Schreiber von *Parisinus 1470* nichts weiß und die sonst nur noch im Βίος zu finden ist, hat der Hymnendichter kein altes Motiv beibehalten. Ich schließe mich daher der Ansicht von Maas an: das Lied ist eine Fälschung und wahrscheinlich erst im 8. oder 9. Jahrhundert entstanden.

Was in dem Lied auf das Konto des Dichters zu setzen und was dieser schon in seiner Vorlage gefunden hat, das können wir nicht mehr entscheiden. Der Dichter lebte fern der lebendigen Tradition von Euchaïta in Konstantinopel, aber er benützte offenbar eine Art volkstümlichen Pilgerbuchs, das immerhin einige merkwürdige Züge enthielt. So finden wir nur in ihm die Rolle des vermittelnden Dieners der Eusebia, während diese selbst gar nicht auftritt. Auch daß Euchaïta schon in vorchristlicher Zeit eine Stadt war, treffen wir nur noch in dem Einschiebsel des *Parisinus 1470* an. Im Lied hat diese Stadt sogar schon ihren eigenen christlichen Bischof, der die Weihe der Grabeskirche vollziehen kann.

Die in Euchaïta selbst lebendige Tradition stand dem entgegen — man denke an Chrysipp und Johannes von Euchaïta! Der außerordentlich hohe Wert des Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου besteht nun darin, daß auch er sich durchaus dieser Tradition anschließt. Nicht nur daß er — wie wir gesehen haben — die Erzählungen von der Dämonenaustreibung und von der Quellerweckung uns überliefert hat, er schildert auch Euchaïta als einen abgelegenen, gänzlich verödeten Landstrich, dessen einzige menschliche Bewohnerin eben die Besitzerin Eusebia ist. Der Verfasser des Βίος lebt und webt in den Traditionen

von Euchaïta: so wie diese sich im 10. Jahrhundert ausgestaltet hatten, legt er sie in zusammenfassender und auch für die Zukunft mustergültiger Weise[1] in einer ausführlichen Lebensgeschichte des Heiligen nieder. Andererseits hat er — wie schon oben gezeigt wurde — zweifellos eine der Vorlage des Pseudo-Romanos verwandte volkstümliche Schrift benützt. Wieviel er aus dieser rhetorisch nur verarbeitet, wieviel er selbst aus vorher noch gar nicht schriftlich fixierten lokalen Traditionen beigesteuert hat, das läßt sich heute nicht mehr ermitteln.[2]

Im Gegensatz zu den Romanos zugeschriebenen Lied I auf den hl. Georg, in dem die Abstammung des Märtyrers von Gerontios und Polyxene erzählt wird[3], fehlt die Jugendgeschichte in unserem Thedor-Lied. Natürlich braucht sie deshalb nicht notwendig auch in der von Pseudo-Romanos

[1] Es ist bezeichnend, daß der Metropolit von Euchaïta Johannes zu seinen Predigten (BHG. 632 u. 1770) offenbar gerade unseren Βίος benützt hat. So legt er der Eusebia den hohen Rang einer Verwandten der regierenden Kaiser bei, was nur der Βίος berichtet (s. oben S. 92).

[2] Vom überlieferungsgeschichten Standpunkt ist es interessant, in welcher Art von Hss. ein so volkstümliches Produkt wie der für Euchaïta geschriebene Βίος auf uns gekommen ist (vgl. Krumbacher *Der hl. Georg* S. 250 und a. a. O.): Wien *Theol. gr. 60 saec. XII*; s. Lambecius-Kollar *Commentariorum liber IV* S. 141—50. Nach der Beschreibung von Delehaye S. 126 haben an der Hs. verschiedene Hände geschrieben. Nach 29 Homilien des Johannes Chrysostomos folgt fol. 258 der Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου und das Encomium des Chrysipp. Dann kommt eine ἀπόδειξις des Anastasius Sinaïta auf die Größe des ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα, ein „Γεροντικόν" und eine Homilie des Johannes Chrysostomos. Den Schluß bildet eine Γένεσις καὶ ἀνατροφή des hl. Nikolaos von Myra, also ein dem Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου des hl. Theodor literarisch nah verwandter Text. — Die griech. Hs. *Turin 140 c. V. 32* war nach dem von Pasini (S. 235) gegebenen Facsimile in schöner aufrechter Minuskel *saec. X ex.* in 2 Coll. geschrieben. Die Hs. ist bei dem Bibliotheksbrand zugrund gegangen. Dem Inhalt nach war sie ein reiner Theodor-Codex. Er enthielt 10 Texte, welche sich sämtlich auf den hl. Theodor beziehen. An erster Stelle stand der Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου. Neben vormetaphrastischen und metaphrastischen Martyrien des Teron und des Stratelates waren in der Hs noch eine auf Theodor bezügliche Geschichte aus dem Pratum spirituale des Johannes Moschos, die Homilie des Gregor von Nyssa und das Encomium des Chrysipp enthalten. — Der Untergang der Hs. ist für die sich dem hl. Theodor widmende Spezialforschung ein unersetzlicher Verlust.

[3] Lied I V. 5: Krumbacher *Der heilige Georg* S. 85, vgl. auch S. 257.

benützten Vorlage gefehlt zu haben. Jedenfalls ist die Jugendgeschichte nicht nur ausführlich im Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου (= BHG. 1764)[1] mitgeteilt, sondern auch der armenische Kommentar „de nativitate Theodori" (= BHO. 1171) und seine grusinische Übersetzung tragen in sich mindestens den Keim zu einer solchen Erzählung. — Auch im armenischen Kommentar ist Euchaïta keine Stadt, sondern ein προάστειον bei Amasia. Der Ton, in welchen von dem „Gut der Eusebia", demSpaziergang des Drachen auf der Wiese gesprochen wird, ist ungemein naiv. Im übrigen ist die Darstellung des Drachenkampfs ziemlich verschieden, vor allem fehlt die Quelle. Wir ahnen also etwas von einem „Volksbuch", das sowohl dem Kontakion des Pseudo-Romanos wie dem Βίος πρὸ τοῦ

[1] Erst in letzter Stunde ist es mir möglich von dem Inhalt des von Delehaye S. 33 erwähnten Βίος καὶ ἀνατροφή des hl. Theodor (= BHG. 1765) Kenntnis zu nehmen. Er findet sich außer in der griech. Hs. *Paris 499 saec. XI* auch in Rom *Angelica* 81 *saec. XII* fol. 46—46ᵛ (s. über die Hs. oben S. 83 Anm. 4). Die Erzählung von der Geburt und ersten Jugend stimmt fast wörtlich überein mit BHG. 1764 = Delehaye 185, 2—15; ebenso die Verleumdung des Heiligen durch seine neidischen Gefährten = Delehaye 185, 20—24 und das Martyrium = Delehaye 191, 27—192, 12. Es fehlt dagegen in BHG. 1765 die Erzählung von der Reise des Heiligen, vom Drachenkampf, der Verbrennung des Tempels sowie jede Erwähnung der Eusebia. Folgendes hat BHG. 1765 für sich allein: 1) der Lehrer des Heiligen heißt Proklos. 2) Als Theodor auf dem Truppenübungsfeld bei Amasia (ἐν τῷ πρὸ τῆς πόλεως πεδίῳ ὃ θήρα προσαγορεύεται) weilt, wird er von einem Christen Helladios auf das Martyrium vorbereitet. 3) Der Leichnam wird von den Christen in Amasia beigesetzt, die Brüder aber in Euchaïta fordern die Reliquien für sich und behaupten, Theodor habe das bei Lebzeiten angeordnet. Wie der Streit zu Ende ging, weiß der Verf. nicht. Dann schließt er: τῇ δὲ σῇ τελειότητι τὰ προκείμενα γέγραφα· ἐφ' ᾧ δι' αὐτῆς καὶ τοὺς(!) λοιποὺς χριστιανούς. — Man sieht, daß mindestens der Bericht von der Bestattung des Märtyrers in schroffem Widerspruch steht zu BHG. 1764 (s. oben S. 90). BHG. 1765 ist also nicht nur eine Epitome von BHG. 1764; ich halte es vielmehr für einen selbständigen nicht unwichtigen Text und eine von den vielen Quellen, die der Verfasser des Βιός πρὸ τοῦ μαρτυρίου bei der Herstellung seiner Rede benützt hat. Die Form von BHG. 1765 ist diejenige eines Briefes, dessen Anfang jedoch fehlt; daher sind der Verfasser und der fiktive Adressat unbekannt. — Dieser Text, der die Reliquien des Märtyrers nicht unbedingt Euchaïta zuspricht, gehört zweifellos nicht der Lokal-Tradition dieses Wallfahrtsortes an, eher derjenigen von Amasia. Dies umsomehr, als der arm. Komm. „de Amasia urbe et de nativitate S. Theodori" Kenntnis von der Jugendgeschichte hat. Näheres über das Verhältnis dieser beiden Texte untereinander sowie zu dem Euchaïtenser Volksbuch zu sagen, scheint mir vorderhand unmöglich.

μαρτυρίου zu Grund liegt. Mit ihm hängt auch der armenische Kommentar und die grusinische Übersetzung mehr oder weniger zusammen. Es ist uns selbst nicht erhalten und wir können nur mehr oder weniger haltlose Hypothesen darüber aufstellen.

Sicher ist, daß es von dem in Euchaïta fast ausschließlich verehrten Theodor Teron handelte. Es enthielt vielleicht die Jugendgeschichte, sicher einen Drachenkampf und das BHG. 1761 konforme Martyrium des Heiligen, endlich die Geschichte von der wunderbaren Entstehung des Bildes. — Über den in diesem Volksbuch erzählten Drachenkampf läßt sich noch etwa Folgendes sagen:

1. Der Drachenkampf nimmt in diesem Volksbuch den größten Platz ein. Da aber das gefälschte Romanos-Lied wohl dem 9., der Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου dem 10. Jahrhundert angehört, so ermutigt uns nichts die Tradition von einem Drachenkampf des Theodor Teron in eine wesentlich frühere Zeit hinaufzurücken, als es das uns durch das Einschiebsel im *Parisinus 1470* schon gesicherte Jahr 890 ist. Nichts weist darauf hin, daß die in Euchaïta herrschende Tradition vor dem 8.—9. Jahrhundert etwas von dem Drachenkampf wußte.

2. Theodor wird zwar — wie schon gesagt — als einfacher Soldat geschildert. Trotzdem wird mit der einzigen Ausnahme des *Parisinus 1470* beim Drachenkampf stets seines Pferdes Erwähnung getan. Er ist stets auf der Reise und sieht sich ganz unvermutet in die Lage versetzt, den Drachen zu bekämpfen.

3. Der Drache ist stets ein einfaches wildes Tier, das im Wald oder an einer Quelle im Gestrüpp haust. Er hat wenig Diabolisches; sein Angriff gilt weniger dem Heiligen als seinem Pferd. So stürzt er sich auch im armenischen Kommentar auf das an den Füßen gefesselte Pferd.

4. Nichts lag in Euchaïta näher als die fromme Eusebia, die nach der alten Martyriumslegende den Märtyrer bestattet hat, auch mit dem lebendigen Theodor in Verbindung zu bringen und ihr bei der neu aufkommenden Erzählung vom Drachenkampf eine Rolle anzuweisen. So hören wir, daß sie

den Heiligen vor der ihm drohenden Gefahr gewarnt und nach dem Kampf ihm das Versprechen abgegeben hat, seinen Leichnam loszukaufen und würdig zu bestatten. — Während die Eusebia bei Pseudo-Romanos gar nicht selbst auftritt, hält sie im Βίος mit Theodor lange Zwiegespräche (Delehaye S. 188—191). Dabei redet sie der Heilige mit „μῆτερ πνευματική“ an. Diese Redensart ist zusammenzuhalten mit dem Verwandtschafts- und Liebesverhältnis, von dem im armenischen Kommentar die Rede ist (s. o. S. 92). Es scheint also in dem Volksbuch der Dialog zwischen den beiden allmählich eine etwas bedenkliche Wendung bekommen zu haben.

Aus all dem Gesagten erhellt jedenfalls zur Genüge, daß die Erzählungen vom Drachenkampf des Theodor Teron nicht einen ernst-erbaulichen symbolischen Charakter tragen. Die Schilderung des Drachen sowie das Verhältnis des Heiligen zu Eusebia ist durchaus volkstümlich aufgefaßt und die Erzählungen gehören weniger der Hagiographie als dem Folklor an.

Wohin die Dinge trieben, das zeigt die ganz verwilderte durchaus folkloristisch-märchenhafte Wundergeschichte vom Raub der Mutter durch den Drachen, die ich hier noch kurz zu analysieren habe. Sie ist von A. N. Veselovskij[1] aus einer mir unbekannten Hs. ediert (= BHG. 1767). Inhaltlich nicht sehr verschiedene Fassungen finden sich in *Vatic. 1190 saec. XIV* (= BHG. 1166) und *Vatic. 1192 saec. XVI* Die Erzählung, die auch zu den Slaven gedrungen und in russischen „geistlichen Liedern“ erhalten ist[2], gehört, wie Delehaye (S. 38) richtig ausführt, zweifellos spätbyzantinischer Zeit an. Folgendes ist ihr Inhalt:

Θαῦμα vom Raub der Mutter BHG. 1167. In einer ungenannten Stadt herrscht ein sagenhafter König Saul. Ein Drache aber beherrscht die Quelle und nur durch Opfer von Stieren und Lämmern kann er einigermaßen besänftigt werden. Der König jedoch — übermütig gemacht durch ein Heldenstück seines

[1] S. oben Literaturverzeichnis.
[2] Veselovskij S. 11.

Soldaten Theodor — stellt eines Tages die Spenden ein und nun herrscht arger Wassermangel. Da führt die Mutter des hl. Theodor das dürstende Pferd des Theodor zu der Quelle, um ihm Wasser zu schöpfen; der Drache aber, der sich in ihre Schönheit verliebt, setzt sie in seiner Höhle gefangen. Und nun muß Theodor seine Mutter befreien. Er macht sein Testament, in dem er den König bittet, am ersten Fasten-Samstag sein Gedächtnis zu feiern; dann begibt er sich in die Drachenhöhle. Dort findet er seine Mutter „wie eine Jungfrau“ auf einem Sessel sitzend, umgeben von einem ganzen Hofstaat bestehend aus zwölf Schlangen, einer Natter (ἀσπίς) und einem alten Drachen. Theodor tötet sie alle. Doch dann kommt erst der richtige Drache, der Drachenkönig, der drei Köpfe besitzt, hinzu. Mit sich führt er zwei Knäblein und drei Hirsche „πρὸς τὸ συγκαθίσαι τὰ παιδία σὺν τῇ κόρῃ, ἵνα ἀπόκρισιν δίδωσιν αὐτῇ“! Nach einem Gebet tötet der Heilige den Drachen mit dem Schwert, doch sein gewaltiger Leichnam versperrt den Ausgang aus der Höhle. Erst nach sieben Tagen bringt der Engel Gabriel Hilfe, durchbricht das Hindernis und zeigt den Bedrängten, wie sie sich von dem nun hervorstürzenden Wasserstrom an die freie Luft tragen lassen sollen. So kommen Theodor, seine Mutter und die zwei Knäblein wieder an's Tageslicht. — Zum Schluß wird noch ganz kurz hinzugefügt, daß Theodor nach dem Tod des Königs in eine andere Stadt gekommen sei und dort das Martyrium erlitten habe.

Das Interesse dieser phantastischen Wundergeschichte besteht vor allem darin, daß in ihr ungeachtet aller märchenhaften Überwucherungen doch noch die Grundzüge des Drachenkampfs erkennbar sind, wie er in den dem Volksbuch nahe stehenden Texten erzählt wurde. Die Namen Euchaïta und Eusebia sind zwar gefallen, die Geschichte spielt sich in einem reinen Märchenland ab, aber trotzdem ist mehr als ein Zusammenhang mit der Euchaïtenser Drachensage von Theodor Teron zu beobachten. Abgesehen davon, daß auch in unserem θαῦμα das Martyrium des Teron wenigstens kurz erwähnt wird, finden wir auch die Quelle wieder, an der nach Pseudo-

Romanos und dem Βίος der Drache gelebt hat. Der Schlangenhofstaat, von dem er umgeben ist, kann vielleicht als eine Reminiszenz an die Schlangenbrut angesehen werden, die im Βίος der hl. Theodor durch sein Gebet verscheucht: er wäre also ein letzter Ausläufer der alten Dämonenaustreibung. Auch das Pferd, das in den Erzählungen des Drachenkampfs des Teron erwähnt wird, tritt im θαῦμα wieder auf. Endlich kann man sich nach dem, was wir namentlich im armenischen Kommentar über das Verhältnis der Eusebia zu Theodor gehört haben, nicht mehr wundern, wenn wir im θαῦμα die Mutter des Heiligen vorfinden. Was diese aber in Wahrheit ist, das wird uns ganz deutlich gezeigt: sie ist eine wunderschöne κόρη, die der verliebte Drache eifersüchtig bewacht und von deren Liebreiz selbst der Sohn geblendet ist. — So ist das θαῦμα vom Raub der Mutter nur die üppig ausgewachsene Frucht der folkloristischen Keime, die wir in den übrigen Erzählungen vom Drachenkampf des Theodor Teron entdeckt haben; vielleicht ist es der letzte gänzlich verwilderte Ausläufer des uns nicht mehr erhaltenen Euchaïtenser Volksbuchs von Theodor Teron.

Um mit weniger Hypothetischem zu schließen, sei hier noch auf das große Interesse hingewiesen, welches diese Texte, vor allem der Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου vom topographisch-archäologischen Standpunkt aus beanspruchen dürfen. Gehört doch der schon im 4. und 5. Jahrhundert weit berühmte Wallfahrtsort Euchaïta vielleicht zu den Plätzen, wo die christliche Archäologie nur Hand anzulegen braucht, um zu bedeutenden Ergebnissen zu gelangen. Die von H. Grégoire vorgeschlagene Identifikation von Euchaïta[1] mit dem heutigen Avghat, das den alten Namen also ganz treu erhalten hat, ist ohne Zweifel von durchschlagender Überzeugungskraft.

[1] *Studia Pontica III. Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie publié par* J. G. C. Anderson, F. Cumont, H. Grégoire, fasc. I[er], Brüssel 1910, S. 206. — Auf die Frage, ob Euchaneia von Euchaïta zu unterscheiden ist, einzugehen dürfte nicht mehr nötig sein, nachdem auch H. Grégoire auf dem Umschlag von *Studia Pontica III* sich entschieden zugunsten der Identität ausgesprochen hat; vgl. auch H. Delehaye *Anal. Boll.* XXX (1911) S. 336.

Dies umsomehr als Anderson[1] auf einem Hügel bei Avghat bedeutende Reste byzantinischer Bauten gefunden hat. Avghat liegt am Fuß einer Hügelkette, eine Stunde nördlich von Hadji Kevi entfernt. Zwischen den beiden Ortschaften hindurch führt die Straße von Tschorum bezw. Iskelib nach Amasia; sie folgt im allgemeinen einem Flußbett, welches auf den Skylaxfluß zu führt.[2] — Verfolgen wir nun unter Heranziehung von Anderson l. c. Karte II die Angaben, mit welchen der Verfasser des Βίος Theodors Reise von Amasia nach dem Schauplatz des Drachenkampfes beschreibt! Es heißt da (Delehaye S. 186, 2): „Τῆς Ἀμασέων λαθραίως ὑποσυρεὶς καταλαμβάνει ἀπό τινος μεσαιτάτης πεδιάδος ἐπὶ τῇ τοῦ ἡλίου καταπαύσει λόφον τινὰ ἐπιμήκη." Diese „mitten durchführende Straße", welche Theodor nach W. hin verfolgt, ist wohl das eben erwähnte Flußbett, durch welches die Straße nach Amasia führt. Für denjenigen, der von Amasia herkommt, macht diese Ebene ein Knie nach SW. (etwa bei Keusse eyib). Hier besteigt wohl Theodor den nördlichen Bergtrakt (λόφος ἐπιμήκης), den er (über Alviran) zu Ende geht. „Καὶ γενόμενος ἐν τούτου ἀκρωρίᾳ, στὰς μετέωρος καὶ κατασκοπήσας πάντοθεν καὶ τερφθεὶς τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ εὐφρανθεὶς τῷ πνεύματι ἐπὶ τῇ ἡσυχῶς πρὸς παρακειμένῃ τοποθεσίᾳ, θεωρεῖ ὑποκείμενον ἀλσώδη σεμνὸν τόπον· ἐν ᾧ καταβὰς κ. τ. λ." Die schöne Waldlandschaft, in welche hier der Heilige hinabsteigt, scheint mir das schmale Tal auszufüllen, welches zwischen dem westlichen Ende des Hügelzugs, auf dem Theodor steht, und dem östlichen Absturz des großen Bergkomplexes bei Elwan Tschelebi liegt. Nachdem er in das Tal hinabgestiegen ist, erweckt der dürstende Wanderer die bekannte an der Landstraße gelegene Quelle. Vielleicht ist dies der 20 Minuten von Elwan Tschelebi entfernte und tatsächlich an der heutigen Straße gelegene Brunnen, von dem Anderson l. c. S. 11 spricht. Er fand bei ihm einen von Pomponius Bassus, einem Legaten unter Nerva und Trajan, errichteten

[1] *Studia Pontica I, A Journey of Exploration in Pontus by* J. G. C. Anderson, Brüssel 1906 S. 12.

[2] Anderson l. c. Karte I und II.

Meilenstein. — Und nun folgt im Βίος sofort, daß Theodor aufblickend „καὶ ἑωρακὼς ἀντικρὺς πρὸς ὕψος ἐπηρμένον ὄρος“ am Fuß dieses Bergs die idyllische Wiese sieht mit dem Gestrüpp, in dem der Drache haust. Der Berg kann wohl nichts anderes sein als der oben erwähnte Gebirgsabsturz von Elwan Tschelebi. Wir sind also immer noch in oder bei diesem Ort und erinnern uns der Angabe des *Parisinus 1470*, wonach Theodor ebenfalls in einem Wald (der Βίος sagt ἀλσώδης σεμνὸς τόπος) 4 Meilen von Euchaïta entfernt gegen den Drachen gekämpft hat. Soviel aber beträgt etwa die Entfernung von Avghat bis Elwan Tschelebi, vielleicht hat sich der Schreiber des *Parisinus 1470* sogar gerade an den heut noch erhaltenen Meilenstein erinnert. Vielleicht hat auch der sich Romanos nennende Dichter an die Quelle bei dem Meilenstein gedacht, denn der Heilige kommt offenbar auf der Landstraße einherziehend an ihr vorbei.

Die Ansicht, daß der Drachenkampf eben bei Elwan Tschelebi lokalisiert wurde, hat schon F. Cumont ausgesprochen.[1] Er beruft sich dabei ebenfalls auf die Angabe im *Parisinus 1470* und auf die Tatsache, daß dort noch im 16. Jahrhundert van Busbeck unter den Derwischen die Tradition von einem Drachenkampf lebendig fand[2]; endlich seien dort zahlreiche Inschriften erhalten, die von einer christlichen Kirche stammten. Diese Hypothese Cumonts scheint mir durch die Angaben des Βίος noch wesentlich gekräftigt zu werden.

Daß sich an dem Platz, wo der Tradition nach die Höhle des Drachen gewesen war, eine Kirche erhob, zeigt eine Stelle in der Rede des Johannes von Euchaïta (= BHG. 1770)[3]: „ἐνταῦθα δὴ μάλα ἡ τοῦ μεγάλου δράματος σκηνή .... τοῦτο τὸ χωρίον, οὗτος ὁ τόπος, αὕτη τὸ δεινὸν ἐκεῖνο θηρίον ἐμφωλεῦον εἶχεν ἡ τρώγλη καὶ ὁ φωλεὸς αὐτὸς οὗτος καὶ ἡ κοίτη κ. τ. λ.“ Johannes hat demnach seine Rede nicht in Euchaïta selbst — was er auch mit keinem Wort andeutet — sondern in Elwan Tschelebi gehalten.

[1] *Studia Pontica III* S. 206.
[2] Anderson l. c. S. 10.
[3] P. de Lagarde op. cit. S. 122.

Weit älter und berühmter als die Kirche in Elwan Tschelebi war natürlich die große Kathedrale, die sich in Euchaïta über dem Grab des Märtyrers erhob. Die Geschichte gibt der Tradition recht: Euchaïta ist in heidnischer Zeit vollständig unbekannt; es verdankt seinen ganzen Glanz dem großen Märtyrer Theodor. Wie schon die alte Martyriumslegende erzählt, hat die fromme Eusebia den Leichnam in ihrem οἰκίσκον in Euchaïta bestattet. Nun kann aber Eusebia von Euchaïta aus unmöglich gesehen haben, wie der Heilige in Elwan-Tschelebi in Gefahr schwebte, und es ist interessant zu beobachten, wie sich die Texte zu dieser Schwierigkeit verhalten. Die Vorlage zu Pseudo-Romanos läßt ganz richtig Eusebia nicht selbst auftreten; und man versteht es auch, wenn sie im *Parisinus 1470* gar nicht genannt wird. Im Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου heißt es, daß Eusebia auf ihrem Landgut weilend, καθυπέρθεν ἑστῶσα das Pferd des Heiligen erblickt habe, und — wenn ich vorgreifen darf — die griechischen Akten des Stratelates erzählen einstimmig, daß Eusebia nördlich von Theodor gestanden sei. Diese Texte ermöglichen also ein unmittelbares Eingreifen dadurch, daß sie Eusebia nicht in oder bei ihrem Haus, sondern an einem Punkt ihres umfangreichen Grundbesitzes weilend darstellen. Nur der Verfasser des armenischen Kommentars, der die Örtlichkeit nicht kannte, hat naiv die Wiese, in welcher der Drache spazieren geht, in Rufnähe zu dem Häuschen der Witwe Eusebia gerückt.

(Schluß folgt.)

Ein rudimentäres Exemplar der griechischen Psalterillustration durch Ganzseitenbilder.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Die Bibliothek des griechischen Patriarchats in Jerusalem besitzt vier einen mehr oder weniger dürftigen bildlichen Schmuck aufweisende Hss. des griechischen Psalters. Doch dürfte der bescheidene Umfang des in diesen Exemplaren tatsächlich vorliegenden Bildermaterials kaum den richtigen Maßstab für deren kunstgeschichtliche Bedeutung abgeben.

Die vom J. 1053/54 datierte Hs. Ἁγίου Τάφου 53 bietet für Psalter und Oden eine Reihe in die Textkolumne hineingerückter ursprünglicher Randminiaturen, deren Zusammenhang einerseits mit der reichen Randillustration der sog. mönchischen Rezension des griechischen, andererseits mit dem von Strzygowski in die Forschung eingeführten illustrierten serbischen Psalter nicht zu verkennen ist. Es ist, wie ich V. S. 295—320 der ersten Serie dieser Zeitschrift erwiesen zu haben glaube, *Frühchristlich-syrische Psalterillustration in einer byzantinischen Abkürzung,* was hier vorliegt. In der Sphäre des Theodoros von Mopsuestia müßte — so habe ich dort ausgeführt — der hier nachwirkende Typ eines bildlichen Psalteriumschmuckes heimisch gewesen sein, der zu Psalmen und Oden jeweils eine auf den Rand gesetzte Titelvignette bot. Ich füge dem heute ergänzend hinzu, daß mir auf denselben Typ letzten Grundes auch der Bilderschmuck eines zweiten Denkmals des 11. Jahrhunderts, des mehr den beigegebenen Kettenkommentar, als den Psaltertext selbst illustrierenden *Vat. Gr. 752*[1], und derjenige des in einer russischen

[1] Vgl. Tikkanen *Die Psalterillustration im Mittelalter. I. Die Psalterillustration in der Kunstgeschichte.* Helsingfors 1895—1900. S. 136—141. Als

Abschrift des 13. oder 14. Jahrhunderts vorliegenden kirchenslawischen Psalters der Sammlung Chludov in Moskau[1] zurückzuweisen scheinen. Eine über meinen berührten Aufsatz und Strzygowskis Publikation des serbischen Psalters hinausführende Untersuchung müßte — ganz wesentlich unter Heranziehung dieser beiden Hss. — das Gesamtbild jener ältesten Redaktion einer Randillustration des Psalters wiederzugewinnen, Wesen und Umfang einer ersten ihr in Palästina und einer zweiten ihr nach Überwindung des Bildersturmes in Konstantinopel zuteil gewordenen Neubearbeitung scharf herauszustellen und endlich gebührend auch die Elemente einer selbständigen jüngeren Weiterbildung zu würdigen versuchen, die je *Vat. Gr. 752*, der russisch-kirchenslawische Chludov- und der serbische Psalter zweifellos einem über die byzantinische Normalform der Psalterillustration durch Randminiaturen hinaufweisenden frühchristlichen Erbe beigemischt zeigen.

Die beiden Jerusalemer Hss. Ἁγίου Τάφου 55 und Ἁγίου Σταυροῦ 88 weisen einen selbst wieder jeweils rudimentären Bilderschmuck vielmehr ausschließlich des Odenanhanges auf, von dem aus ich unter Heranziehung einiger weiterer, besonders bequem zugänglicher Monumente in einem Aufsatze *Zur byzan-*

Beispiele einer charakteristischen Berührung dieser hier zweifellos zu gering gewerteten Hs. mit Ἁγίου Τάφου 53 mache ich abgesehen von dem Fehlen irgendwelcher Bilder aus dem Leben Christi wenigstens innerhalb der eigentlichen Textillustration und dem verhältnismäßig häufigen Auftreten solcher „aus der Geschichte Davids als Illustrationen zu den Überschriften der Psalmen" speziell das Erscheinen der Hetimasie zu Psalm 109 und die Verbindung der Hirtenszene des *Paris. Gr. 139* mit dem apokryphen Jugendpsalm namhaft. Vgl. a. a. O. S. 138f. mit OC. 1. V. S. 304f. Nr. 19 (Taf. VII. 1) bezw. S. 306f. Nr. 24.

[1] Vgl. Tikkanen S. 143—147. Mit Ἁγίου Τάφου 53 stimmt es überein, wie „kleine Randbilder", oft nur „einzelne Figuren" vorführend, hier gerade „am Anfang der meisten Psalmen" stehen, sodann daß wir es dabei vielfach mit „historischen Illustrationen zu den Überschriften oder Anfangsworten gewisser Psalmen" zu tun haben, „der größte Teil der Bilder" aber „nur König David, stehend, knieend, in der Orantenstellung, spielend, ein Schriftblatt haltend", also eine mannigfach modifizierte Autorendarstellung bringt. Auch die mehrfache Einführung des thronenden Pantokrators könnte man im Zusammenhalt mit der Illustration von Ἁγίου Τάφου 53 zu Psalm 109 heranziehen. Vgl. Tikkanen Fig. 136 (auf S. 147) mit OC. 1. V. Taf. VII. 1.

tinischen Odenillustration RQs. XXI S. 167—185 auf einen aus der Titelvignette herausgewachsenen, zyklisch-historischen Randschmuck zunächst jenes Anhanges glaubte schließen zu dürfen, der, gleichfalls noch frühchristlich, seinerseits von den Mosaik- und Gemäldezyklen Antiocheias und seines nordöstlichen Hinterlandes abhängig zu denken wäre. Auch hier bedürfte es dringend einer systematischen Weiterarbeit, die nicht nur unter den von mir angeregten Gesichtspunkten das gesamte erhaltene Illustrationsmaterial zu den ἐννέα ᾠδαί heranzuziehen, sondern vor allem auch zu untersuchen haben würde, ob und wie weit nicht minder die Denkmäler der Illustration des eigentlichen Psalters Spuren einer entsprechenden zyklisch-historischen Bilderumrahmung des Textes aufweisen.[1]

Meinerseits gedenke ich auf den folgenden Seiten keine der hiermit angedeuteten Aufgaben einer vertieften Erforschung der Geschichte des auf den morgenländischen Psalter angewandten Prinzips der Randillustration in Angriff zu nehmen. Vielmehr möchte ich — wiederum nur in Form und Rahmen einer ersten anspruchslosen Bekanntgabe — auf die vierte der Jerusalemer Hss., Ἁγίου Τάφου 51, hinweisen, die mir ein nicht minder wertvolles Dokument zur Geschichte der sog. aristokratischen Illustration des griechischen Psalters darzustellen scheint, eine besondere Beachtung daher verdienen dürfte, nachdem eine Untersuchung von R. Berliner[2] für die Beurteilung des überragenden Hauptexemplares jener Illustration, des berühmten *Paris. Gr. 139*, neue Perspektiven eröffnet hat.

Die Jerusalemer Hs., ein Pergamentkodex von 356 Blättern in Format von 0,195 × 0,140, von Papadopulos-Kerameus[3] wohl zweifellos mit Recht dem 12. Jahrhundert zugeschrieben, weist zunächst eine sehr prächtige ornamentale Hebung des

[1] Ich verweise beispielshalber auf eine aus dem Bade der Bathseba, der Ermordung des Urias und der Strafpredigt Nathans zusammengesetzte Szenenfolge wenigstens sachlich der fraglichen Art zu Psalm 50 in *Kat. Gr. 752*, auf die noch zurückzukommen sein wird. Vgl. Tikkanen S. 138.

[2] *Zur Datierung der Miniaturen des Cod. Par. Gr. 139.* Weida i. Th. 1911.

[3] Im Katalog (Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη) I. Petersburg 1890. S. 129.

Textes auf. Die Nummern und Überschriften der einzelnen Psalmen und Oden sowie die ersten Buchstaben sämtlicher Verse sind in Gold ausgeführt. Die Goldinitialen je der ersten Verse sind überdies regelmäßig mit zierlichem Rankenwerk geschmückt. Vielmehr goldene Tierinitialen finden sich abgesehen von vier sofort zu besprechenden anderen Fällen noch fol. 53r°, 54v° und 118v°, Federzeichnungen von Tieren in Gold auf dem Rande fol. 50v° und 90v°. Einen noch reicheren ornamentalen Dekor zeigen vier Seiten der Hss. Derselbe besteht jeweils aus einem rechteckigen in die Breite gestellten Schmuckstreifen oberhalb der Überschrift des auf der betreffenden Seite beginnenden Textes und einer Tierinitiale dieses Textes selbst. Die letztere beschränkt sich auf den Gebrauch von Gold, der erstere bietet auf Goldgrund vegetative, namentlich Rankenornamente in Schwarz Weiß, Rot, Grün, Blau und Lila von verschiedener Schattierung. Ein auf dem oberen Rande dieser Ornamentfläche sich erhebendes Akroterion gipfelt in einer Brunnenschale mit Pinienzapfen als Wasserspeier eines Springbrunnens, dessen reichlich niederrauschendes Naß anzudeuten der Miniator nicht vergessen hat. Von den vier Ecken der Fläche laufen die oberen in einfachere Knaufornamente aus, während aus den unteren ein pflanzlicher Rankenschmuck entspringt. Im einzelnen ist über die fraglichen vier Seiten das Folgende zu bemerken.

Fol. 1r° zu Psalm 1: Ornamentfläche im Format von 0,68 × 0,82; die Brunnenschale steht auf einem Unterbau, gegen den auf jeder Seite ein Hase anspringt, während je ein Vogel auf den unteren Eckranken sitzt. Die Textinitiale M (von: Μακάριος) wird durch drei Säulen und drei Füchse gebildet.

Fol. 109r° zu Psalm 50: Ornamentfläche im Format von 0,34 × 0,83; die Brunnenschale, bezw. deren Unterbau wird durch zwei mit erhobener einer Vorderpfote halb sitzende Füchse flankiert. Die Textinitiale E (von: Ἐλέησον) bilden je ein Vogel, Hase und Fuchs.

Fol. 170r° zu Psalm 77: Ornamentfläche im Format von

0,67 × 0,83; ein Papagei schreitet auf jeder Seite gegen den Unterbau der Brunnenschale heran. Die Textinitiale Π (von: Προσέχετε) zeigt einen auf zwei Säulenstümpfen stehenden Greifen.

Fol. 322r° zur ersten Ode (Mosis I): Ornamentfläche im Format von 0,76 × 0,83; die des Unterbaues entbehrende Brunnenschale hat Kelchform, ein nicht näher zu bestimmender Vogel sitzt auf jeder Seite derselben. Die Textinitiale A (von: Ἄσωμεν) ergeben ein Fuchs und ein Hase.

Neben solchem ornamentalen Titelschmuck steht nun einmal, fol. 108v°, ein gerahmtes Ganzseitenbild im Format von 0,139 × 0,102 darstellend die Reue Davids nach dem Ehebruch mit dem Weibe des Urias. Das Sujet ist durch die Überschrift des Psalms 50 bedingt: ἐν τῷ εἰςελθεῖν πρὸς αὐτὸν Νάθαν τὸν προφήτην, ἡνίκα εἰσῆλθε πρὸς Βηρσαβεὲ τὴν γυναῖκα Οὐρίου und kann in seiner dieser Angabe entsprechenden Anwendung auf jenen Psalm als eines der konstantesten Elemente aller morgenländischen Psalterillustration bezeichnet werden. Ihrem wesenhaft historischen Charakter gemäß war es schon der hinter Ἁγίου Τάφου 53, *Vat. Gr. 752* und dem kirchenslawischen Chludovpsalter stehenden frühchristlich-syrischen Urgestalt der Randillustration eigentümlich[1] und ist aus derselben einerseits in die byzantinische Rezension des Psalters mit Randminiaturen[2], anderseits in den illustrierten serbischen Psalter[3] übergegangen. An Psalterhss. des sog. aristokratischen Illustrationstyps bieten die Szene mindestens der *Paris. Gr. 139* und die Athoshs. *Pantokratoros 49* vom J. 1084.[4]

---

[1] Das verbürgt die Tatsache, daß die Szene, ganz abgesehen von den Exemplaren der byzantinischen Randillustration und dem serbischen Psalter, in allen jenen drei Hss. auftritt. Vgl. OC. 1. V. S. 300 Nr. 5 und Tikkanen S. 138 bezw. 144.

[2] Vgl. Tikkanen S. 28 (mit den Figg. 34f. auf S. 27).

[3] Vgl. Strzygowski *Die Miniaturen des serbischen Psalters* usw. S. 34f. (Taf. XVII Nr. 37).

[4] Omont *Facsimilés des miniatures des plus anciens mns. grecs.* Paris 1902. Taf. VIII bezw. *Htes. Études* (Millet). C. 104. Das alte seitengroße Bild ist in *Pantokratoros 49* allerdings zu einem nunmehr in ganzer Seitenbreite aber in bloß halber Seitenhöhe in die Textkolumne eingeschobenen Titelbild geworden. Vgl. unten S. 114.

Auch im Rahmen des eigenartigen, mit jenem Illustrationstyp wenigstens zusammenhängenden Frontispizes des für Basileios II, ausgeführten Psalterexemplars *Marc. Gr. 17* zu Venedig[1] kehrt sie wieder. Außerhalb des Kreises der Psalterillustration begegnen wir ihr zunächst in der durch den *Paris. Gr. 510* vertretenen Rezension des Bilderschmuckes der Homilien des Theologen von Nazianz[2], und daß sie auch in der spätbyzantinischen Kirchenmalerei ihre Stelle hatte, wird durch die betreffende Anweisung des Malerbuches gewährleistet.[3]

Das einzige Ganzseitenbild ist unsere Darstellung ursprünglich vielleicht in Ἁγίου Τάφου 51 selbst, jedenfalls aber in der maßgeblichen Vorlage dieses uns unmittelbar gegebenen Exemplares nicht gewesen. Mindestens in der letzteren haben vielmehr gewiß auch den ornamentalen Titelzierden zu Psalm 1, Psalm 77 und der ersten Ode je eine ganze Seite füllende Bilder entsprochen, die entweder der Miniator der Hs. Ἁγίου Τάφου 51 bezw. etwa schon derjenige irgend eines älteren Gliedes der Überlieferung zu kopieren unterließ oder aber erst nachträglich äußere Beschädigung aus der vorliegenden Hs. hat verschwinden lassen. Nach Maßgabe des in anderen Exemplaren der sog. aristokratischen Redaktion des illustrierten griechischen Psalters sich darbietenden Befundes dürften zu Psalm 1 der von der Μελῳδία inspirierte jugendliche Hirte David oder die „Apotheose“ des zwischen Σοφία und Προφήτεια stehenden Königs[4], zu Psalm 77 und der ersten Ode der Durchzug durchs Rote Meer bezw. die Gesetzgebung am Sinaï oder umgekehrt gegeben gewesen sein.[5]

---

1 *Htes. Études* (Millet) C. 536. Vgl. Labarte *Histoire des arts industriels.* Zweite Ausgabe (1873). Taf. XLIX.

2 Omont *Facsimilés* Taf. XXXIII.

3 II § 85 (*ed.* Konstantinides. Athen 1885 S. 78).

4 Erstere Szene zum Psalteranfang im *Ambrosian. 54* (*Htes. Études* (Millet) C. 362 bezw. Venturi *Storia dell' arte italiana* II S. 452) und im *Palatin. 381* (Tikkanen Fig. 126 auf S. 129). Die Verwendung der anderen als Titelbild des Psalteranfangs hat aus der sog. „aristokratischen“ Redaktion in bezeichnender Weise sogar nach Ἁγίου Τάφου 53 hinübergewirkt. Vgl. OC. 1. V. S. 299 Nr. 2.

5 Der Durchzug durchs Rote Meer gehört sachgemäß zur ersten Ode in *Paris. Gr. 139.* Über die Verwendung der Gesetzgebung als Illustration zu Psalm 77 und deren Zeugen vgl. Tikkanen S. 130f.



Psalter Ἁγίου Τάφου 51 Bl. 108 v°.



Psalter Ἁγίου Τάφου 51 Bl. 109 r°.

Ich will hier nicht näher auf die Ornamentik unserer Jerusalemer Hs. eingehen, obgleich die viermalige Wiederholung des Motivs eines zwischen zwei Tiere gestellten Springbrunnens dazu locken könnte, in eine Spezialuntersuchung dieses Motivs einzutreten, die früher oder später einmal wird durchgeführt werden müssen. Was vorerst als unabweisbare Aufgabe sich aufdrängt, ist eine ikonographische Würdigung des einzigen tatsächlich vorliegenden Ganzseitenbildes. Wir sehen in breitem Schmuckrahmen, bei dem Gold, Rot, Blau, Grün, Schwarz, Weiß und Lila verwendet sind, im Grunde zwei verschiedene, dem Prinzip kontinuierlicher Erzählung entsprechende Szenen. Tief grüne Bäume und eine Architektur, in deren Mitte ein halb zurückgeschlagener roter Vorhang auffällt, bilden, vom blauen Himmel sich abhebend, den verbindenden fortlaufenden Hintergrund. Vor diesem sitzt links vom Beschauer aus David auf einem goldenen und mit einem gleichfalls goldenen Suppedaneum versehenen Throne, den ein rotes Thronkissen bedeckt. Mit schwarzem Haar und Bart, in eine hellgrüne Tunika mit reichem Goldbesatz und einen auf der rechten Schulter durch eine Fibula zusammengehaltenen blauen Mantel gekleidet, auf dem Haupte das goldene Diadem macht er mit der Rechten den Redegestus, während die Linke mit einer seelischen Schmerz ausdrückenden Bewegung zum Scheitel erhoben ist. Hinter ihm hält über eine Brüstung herab ein Engel in blauer Tunika und hellgrünem Pallium einen Speer auf den König gerichtet. Vor diesem steht der Prophet Nathan mit grauem Haupt- und Barthaar in blaugrauer Tunika und einem Pallium von dunklem Lila, die Linke in dieses vergraben und die Rechte auch seinerseits im Redegestus erhebend. Rechts sitzt im Hintergrund die Personifikation der Reue, eine Frauengestalt mit rötlich braunem Haar, beide Arme und eine Seite des Oberkörpers nicht von den kaum näher zu bestimmenden Kleidungsstücken bedeckt, die neben Rot und Weiß ein eigentümliches Schwarzgrün aufweisen. Sie ist in nachdenklicher Pose nach rechts gewandt. In gleicher Richtung liegt im Vordergrunde hier der wie vorhin gekleidete David in der Haltung der Proskynese. Alle Ge-

stalten haben goldenen Nimbus. Die Ausführung ist höchst schön und sorgfältig.

Man braucht nur unsere Wiedergabe dieses Bildes mit Omonts Reproduktion der entsprechenden Darstellung des *Paris. Gr. 139* zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen, daß hier und dort wesenhaft dasselbe in zwei kaum nennenswert voneinander abweichenden Exemplaren vorliegt. Der innige Zusammenhang der Jerusalemer und der Pariser Hs. wird vollends greifbar, wenn man zum Vergleiche auf der anderen Seite etwa auch die Nathanszene von *Pantokratoros 49* heranzieht. Das alte Ganzseitenbild ist hier in ein eigentliches Titelbild von quadratischem Format verwandelt, das über Titel und Textanfang des Psalmes 50 die obere Hälfte einer Seite füllt. Die in den beiden anderen Hss. wesentlich identische Architektur des Hintergrundes hat völlig neue und andersartige Formen angenommen. Das vegetative Element ist aus demselben verschwunden. Verschwunden ist ferner die Figur der Μετάνοια, wie eine Beischrift des *Paris. Gr. 139* ausdrücklich die symbolische Frauengestalt der älteren Komposition nennt. Dafür ist nun Nathan gemäß einem in *Paris. Gr. 510, Marc. Gr. 17* und der Anweisung des Malerbuches wiederkehrenden Schema zu äußerst rechts vor den in Proskynese hingeworfenen David getreten. Es ist also nicht mehr die Strafpredigt des Propheten, sondern der Augenblick gegeben, in welchem dieser dem reuigen König die Vergebung seiner Sünde verkündigt, wie es unzweideutig das Malerbuch ins Auge faßt, wenn es in der Hand Nathans ein Rollenblatt mit der Aufschrift fordert: Ἀφείλετο Κύριος τὸ ἁμάρτημά σου. Sinn- und zwecklos ist damit die links — ohne den bezeichnenden gramvollen Gestus seiner Linken — erhaltene Gestalt des thronenden David geworden, hinter — nicht wie in Ἁγίου Τάφου 51 über — der auch hier der speerbewaffnete Engel sichtbar wird. Ich wiederhole: gegenüber einer solchen Freiheit der Um- und Weiterbildung des ikonographischen Typs von *Paris. Gr. 139* muß doppelt die Treue fühlbar werden, mit welcher die Jerusalemer Replik denselben wiedergibt.

Da ein Unterschied in der Haltung der „Reue" mindestens

nicht mit Sicherheit konstatiert werden kann und der Vorhang inmitten der Hintergrundsarchitektur, wenngleich weniger stark hervortretend als in der Jerusalemer, auch in der Pariser Hs. zu beobachten ist, bleibt nur ein einziger Unterschied zwischen den beiden Miniaturblättern. Er wird durch den im *Paris. Gr. 139* wenigstens heute fehlenden Engel bezeichnet. Aber auch dieser Unterschied dürfte nur ein scheinbarer sein. Strzygowski hat[1] allerdings geradezu das Wesen der ikonographischen Entwicklung, welche das Sujet der Nathanszene durchmachte, in dem Einrücken dieses Engels an Stelle der alten hellenistischen Personifikation der Μετάνοια erblicken zu sollen geglaubt, und auch ich selbst habe[2] zunächst in den beiden Motiven das Gegensätzliche eines älteren und eines jüngeren künstlerischen Ausdrucksmittels empfunden. Ich glaube aber heute entschieden, daß wir geirrt haben. Unser Engel dürfte, und zwar ganz so, wie Ἁγίου Τάφου 51 ihn bietet, einmal schon in der frühchristlich-syrischen Urgestalt der Psalterillustration durch Randminiaturen heimisch gewesen sein. Denn der „Stab“, mit dem Ἁγίου Τάφου 53 fol. 75v° ihn einführte, ist offenbar nichts anderes als der Schaft der hier von ihm auf den sündigen König gerichteten Lanze. Die byzantinische Randillustration des Psalters zeigt das Motiv bereits in einer Weiterbildung bezw. in einem Rudimentärwerden. Letzteres gilt von ihrem ältesten erhaltenen Exemplar, dem griechischen Chludov-Psalter[3], wo eine waffen- und flügellose Gestalt hinter dem thronenden David durch Mißverständnis aus der Flügelfigur des bewaffneten Engels entstanden zu sein scheint. Statt mit der älteren Lanze zeigt diese dagegen beispielsweise der Psalter des Presbyters Theodor vom J. 1066, *Brit. Mus. Add. 19.352*[4], mit dem jüngeren gezückten Schwerte, das sie auch im illustrierten serbischen Psalter[5] führt und das sie nach der An-

[1] *Die Miniaturen des serbischen Psalters* S. 35.
[2] OC. 1 V. S. 300.
[3] Vgl. Tikkanen Fig. 34 auf S. 27. Strzygowski a. a. O. Anmk. 2 möchte allerdings hier „die Reue“ erkennen.
[4] Vgl. Tikkanen a. a. O. Fig. 35.
[5] Strzygowski Taf. XVII.

weisung des Malerbuches im Augenblick der von Nathan dem königlichen Büßer verkündeten Sündenvergebung wieder in der Scheide zu bergen hat. Speerbewaffnet fanden wir den Engel hinter David soeben auch in *Pantokratoros 49*, und speerbewaffnet schreitet der hier durch Beischrift als ὁ ἀρχιστράτηγος bezeichnete in *Paris. Gr. 510* merkwürdigerweise auf die da zu äußerst links sichtbar werdende Bathseba zu, eine offenbar sekundäre Verballhornung, die in dieser schon zwischen 880 und 886 entstandenen Prachths. einen besonders bedeutsamen Beweis für das hohe Alter des Engelmotivs in seiner ursprünglichen Verbindung mit dem thronenden David darstellt. Fasse ich dies alles zusammen, so scheint mir die Annahme unabweisbar, daß jenes Motiv auch in der Psalterillustration durch Ganzseitenbilder ursprünglich ist, wie ja eine mit derjenigen unseres Engels wesenhaft gleichartige Figur an der Δύναμις in dem Bilde des Goliathkampfes *Paris. Gr. 139* fol. 4v°[1] tatsächlich auftritt. Nun ist in der Nathanszene dieser Hs. links über David ein nicht zu kleiner Teil des Blattes ausgeschnitten. Omont vermutete[2], daß hier die durch ein Fenster sichtbar gewordene Bathseba verloren gegangen sei. Mir will es scheinen, als werde vielmehr auf seiner Reproduktion des Bildes links über der ausgeschnittenen Stelle etwas wie das äußerste obere Ende eines der beiden Flügel unseres Engels und über der rechten Schulter Davids auf der Lehne seines Thrones die Spitze der von demselben gehaltenen Lanze bemerkbar. Ich möchte daher hiermit den dringenden Wunsch aussprechen, daß diese beiden Details am Original mit peinlichster Sorgfalt nachgeprüft würden. Sollte sich meine Vermutung bestätigen, daß auch hier einst der speerbewaffnete Engel des göttlichen Zornes zu sehen war, so hätte das einzige Ganzseitenbild der Jerusalemer Hs. mindestens das in keinem Falle gering anzuschlagende Verdienst, uns die in *Paris. Gr. 139* verstümmelte Komposition in derjenigen Gestalt erhalten zu haben, die im Rahmen der sog.

---

1 Omont *Facsimilés* Taf. IV.
2 *Facsimilés* Text S. 8.

aristokratischen Illustration des griechischen Psalters die ursprüngliche war.

Ich glaube aber, daß man passend unser Bild auch zum Ausgangspunkt nehmen kann, um selbst über jene Gestalt zurück die ikonographische Entwicklung des Sujets der Reue Davids zu verfolgen und eine noch ältere Behandlung desselben ahnend wiederzugewinnen, auf die mehr oder weniger unabhängig von *Paris. Gr. 139* und Ἁγίου Τάφου 51 auch *Pantokratoros 49*, *Paris. Gr. 510*, *Marc. Gr. 17*, die spätbyzantinische Komposition des Malerbuches und vielleicht sogar bis zu einem gewissen Grade *Vat. Gr. 752* zurückgehen.

Durch Übereinstimmung in einem ungemein bezeichnenden Detail verraten zunächst die Nathanszenen von *Paris. Gr. 510* und *Marc. Gr. 17* einen engeren Zusammenhang, indem sie hinter dem zu Füßen des Propheten hingeworfenen David dessen leeren Königsthron vorführen. Andererseits ist der in Proskynese am Boden liegende König in jenen beiden Hss. ebenso treu wie in *Pantokratoros 49* — man möchte geradezu sagen — aus *Paris. Gr. 139* bezw. Ἁγίου Τάφου 51 kopiert, fällt aber in diesen letzteren Hss. recht unorganisch aus der Bildkomposition heraus, die hier nicht ersichtlich werden läßt, wovor oder vor wem er sich eigentlich in den Staub geworfen hat. Endlich verweise ich auf den in Ἁγίου Τάφου 51 so dominierend hervortretenden zurückgeschlagenen Vorhang der Hintergrundsarchitektur und halte neben dieses Detail die in *Paris. Gr. 510* unter einem viersäuligen Kiosk sichtbar werdende Bathseba. Was wäre natürlicher, als daß sie ursprünglich auch hinter den Falten jenes Vorhangs hervor gesehen werden sollte? — Wäre dem aber wirklich so, dann wäre bereits als hinter der ursprünglichen Behandlung des Gegenstandes durch die Psalterillustration mit Ganzseitenbildern stehend eine noch reichere Darstellung der Geschichte von Ehebruch und Reue Davids ermittelt, von der ein in jene Psalterillustration nicht übergegangenes Detail in *Paris. Gr. 510* fortlebte. Sollten aus derselben Urquelle nicht auch gleich dem speerbewaffneten Engel das Sichniederwerfen Davids vor Nathan und der leere Thron in seinem Rücken herzuleiten sein? —

Birt hat in seinem überaus lehrreichen und anregenden Buche über *Die Buchrolle in der Kunst*[1] die Vermutung ausgesprochen, daß die Ganzseitenminiaturen des *Paris. Gr. 139* auf ein christlich-antikes Bilderbuch in Rollenform zurückgehen dürften, und Berliner[2] hat auf eine Reihe dieser Annahme in hohem Grade günstiger Einzelheiten hingewiesen. Mir will scheinen, als ob auf eine Bestätigung derselben auch die bezüglich der Ikonographie der „Reue Davids" sich ergebende Lagerung der Tatsachen hinauslaufe. Diese findet ihre einfachste Erklärung, wenn die ursprüngliche Behandlung des Gegenstandes im Bilde im Rahmen einer mehrszenigen Streifenkomposition erfolgte, wie wir sie für eines jener Bilderbücher zu unterstellen hätten, deren Typus Birt in den riesenhaften Monumentalkopien der Traians- und der Mark Aurel-Säule wiederzuerkennen gelehrt hat. Als Einzelszenen der fraglichen Komposition kämen dann mit Sicherheit die Belauschung der Bathseba durch David, das Erscheinen Nathans vor dem vom Strafengel bedrohten thronenden König und der vor dem Propheten im Angesicht seines leeren Thrones und der Personifikation der „Reue" in den Staub niedergesunkene Büßer in Betracht. Mit Rücksicht auf *Vat. Gr. 752* könnte allenfalls auch noch an die Ermordung des Urias gedacht werden. Als Reduzierungen eines solchen ältesten Schemas kontinuierlicher Bilderzählung würden sich sämtliche in der Kunst des Ostens tatsächlich vorkommenden Formen einer Darstellung der „Reue Davids" in ihrem verschiedenartigen Verwandtschaftsverhältnis letzten Grundes unschwer begreifen lassen. Die Strafpredigt Nathans wäre

---

[1] Leipzig 1907 S. 287f. Anmerk. bezw. 290.

[2] a. a. O. S. 43f. Derartiger Umbruch einer älteren friesartigen Komposition in gerahmte Kodex-Seitenbilder ist etwas, womit man noch ungleich häufiger zu rechnen haben wird, als man es bisher getan hat. Ein besonders instruktives Beispiel der Sache liefern die Vorsatzbilder eines armenischen Tetraevangeliums vom J. 1415 in der armenischen Jakobuskathedrale zu Jerusalem und der Berliner armenischen Hs. *Nr. 6* vom J. 1450. Ich werde über die beiden nächstverwandten Hss. eingehender in meinem Werke über das syrische illustrierte Evangelienbuch im jakobitischen Markuskloster in Jerusalem handeln, falls dasselbe je trotz Reil noch zustande kommt.

durch die frühchristlich-syrische Urgestalt des Psalters mit Randminiaturen, die Schlußszene der ganzen Folge wesentlich im *Marc. Gr. 17* und streng in der spätbyzantinischen Komposition des Malerbuches verselbständigt worden. Als verschiedenartige Versuche, unter Auslassung bald des einen, bald des anderen Einzelmotivs in der Hauptsache die ganze älteste Komposition kürzer zusammenzufassen, würden die Darstellungen von *Paris. Gr. 139* bezw. Ἁγίου Τάφου 51, von *Paris. Gr. 510* und von *Pantokratoros 49* zu verstehen sein, wobei im ersten Falle nur Bathseba und die ursprüngliche Wiederholung der Gestalt Nathans, im zweiten abgesehen vom Strafengel die ganze Szene der Predigt Nathans sowie die Personifikation der „Reue", im dritten neben der letzteren Bathseba und die erstmalige Darstellung Nathans preisgegeben worden wären. Endlich gehört hierher auch der serbische Psalter, der in streifenartiger Komposition übereinander, d. h. so unzweideutig als möglich auf eine alte Folge kontinuierlich nebeneinander stehender Szenen zurückgehend, das Erscheinen Nathans vor dem thronenden David und den vor dem Propheten sich in den Staub werfenden König vorführt, indem er lediglich in der ersteren Szene den Engel statt des alten Speeres das jüngere gezückte Schwert führen läßt und in der letzteren unter Preisgabe der Figur der „Reue" denselben Engel wiederholt, wie er jenes Schwert wieder in der Scheide birgt.

Was ich hiermit ausspreche, will allerdings keine gesicherte Erkenntnis, sondern nur eine Hypothese sein, die ich mit aller Zurückhaltung zur Diskussion stelle. Es wird sich zeigen müssen, ob es die Feuerprobe der letzteren zu bestehen vermag oder nicht. Aber auch wenn es diese Feuerprobe nicht sollte bestehen können, dürfte so viel in jedem Falle außer Zweifel bleiben, daß an dem Psalter Ἁγίου Τάφου 51 trotz seiner Beschränkung auf eine einzige bildliche Miniatur eine hervorragend bedeutsame Erscheinung in den Kreis der sich um den *Paris. Gr. 139* gruppierenden Hss. eintritt.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Nachtrag zur Beschreibung der liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem.

Der großen Güte des hochw. Herrn P. Raph. Savignac O. Pr., Professors an der École Biblique de St. Étienne in Jerusalem, dem ich für seine freundliche Mühewaltung auch hier meinen verbindlichsten Dank ausspreche, schulde ich die folgenden ergänzenden Angaben bezüglich der drei S. 286f., 294 und 296 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift ungenügend beschriebenen Hss.

18. — Format: 0,272×0,193.

33. — Pp. Zwei Bände von je 146 Blr. 0,433×0,295. Ebd. Gepreßtes Leder. Schr. Serṭâ in 2 Spn. Schm. In Fluchtbandtechnik auf der ersten S. jedes Bandes. Vgl. die folgende Notiz. Dat. 1859 (*Gr.*, obgleich dies nicht ausdrücklich gesagt ist, = 1547/48). „Cette date se lit dans un petit carré ménagé dans le cadre qui orne la 1ère page". Gesch. Eine ar. Notiz („relative à l'acquisition du volume(?)") stammt von 1862 (*Gr.* = 1550/51). Nach Notiz auf einem beigebundenen Blatt wurde die Hs. 2111 (*Gr.* = 1799/1800) neu gebunden.

Die Hs. enthält die Gesangstücke des Festbreviers für sämtliche Offizien, für welche die Gebetstücke derselben in Nr. 38 vorliegen, und für „quelques autres en plus".

36. — Format: 0,480×0,310.

Dr. A. Baumstark.

Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem.

Die gebrauchten Abkürzungen und die Einrichtung der äußeren Beschreibung der Hss. sind dieselben wie in dem entsprechenden Verzeichnis der liturgischen Hss. des Mkls. Vgl. S. 103 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift.

Nur mit den Verfassernamen werden Wright *A short history of syriac literature*. London 1894 und R. Duval *Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque*. Paris 1899, mit Kat. und folgendem Verfassernamen die bekannten größeren Kataloge syrischer Hss. zitiert. Um eine bequeme Zitierung zu ermöglichen sind die Nummern der Hss. durch den Zusatz eines * von denjenigen der liturgischen Hss. unterschieden.

Bei der folgenden Beschreibung der literarischen Hss. des syrisch-jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, von der entgegen meiner

ursprünglichen Absicht mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehendem Raum im laufenden Jahrgang vorerst nur der den theologischen Hss. gewidmete Teil wird zur Veröffentlichung gelangen können, hatte ich mich der Mitarbeit der Herren Pfarrer Dr. G. Graf und Privatdozent Dr. Ad. Rücker zu erfreuen. Letzterer hatte die Güte, bezüglich einzelner syrischer Hss. meine eigenen Aufzeichnungen zu ergänzen, wo diese entweder von Hause aus kleine Lücken aufwiesen oder dadurch nachträglich ergänzungsbedürftig geworden waren, daß mir Teile derselben verloren gingen. Ersterer hatte während seines Aufenthaltes in Jerusalem unabhängig von meinen Vorarbeiten solche zu einem Kataloge der arabischen Hss. des Mkls. begonnen, dieselben aber abgebrochen, als er darauf aufmerksam wurde, daß ich auch diesen schon meine Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Immerhin war es ihm bereits gelungen, noch einige weitere Hss. zu untersuchen, die mir im Jahre 1905 nicht vorgelegt wurden. Bezüglich einiger schon damals von mir untersuchter Hss. hatte er sofort besonders sorgfältige Feststellungen gemacht. Die Beschreibung der einen wie der anderen ist ihm zugefallen. Wo die Beschreibung einer ganzen Hs. von einem der genannten Herrn herrührt, ist unter derselben der Anfangsbuchstabe seines Namens in ( ) beigefügt. Wo nur eine einzelne Feststellung kleineren oder größeren Umfangs einem derselben verdankt wird, ist diese in [ ] gesetzt und ihr in ( ) das betreffende Namenssiglum beigegeben. Bei Nr. 3* ist über die obwaltende Sachlage im Kontext näherer Aufschluß geboten. Meinen beiden verehrten Mitarbeitern spreche ich auch hier öffentlich meinen verbindlichsten Dank aus.

Dr. A. Baumstark.

I. Theologie (mit Einschluß einiger Mîmrâ-Texte).

Unter den literarischen Hss. des Mkls. ist begreiflicherweiser die Theologie numerisch am stärksten vertreten. Was die Sprache anlangt, halten sich dabei syrische und arabische Texte ziemlich das Gleichgewicht, so jedoch daß letztere doch ein wenig überwiegen. Inhaltlich stehen Schrifterklärung und Askese im Vordergrund. Von einzelnen Schriftstellern sind Dionysios bar Ṣaliḇî und Bar 'Eḇrâjâ, die beiden theologischen Klassiker der syrischen Renaissanceliteratur des 12. und 13. Jhs., naturgemäß besonders gut vertreten. Durch ihr hohes Alter gewinnen die zwei Hss. der Areiopagitika und der Werke des Patriarchen Kyriakos die Bedeutung hervorragender Keimelien. Von den sprachlich arabischen Hss. beleuchten mehrere den seit dem späteren Mittelalter von der koptischen auf die syrisch-jakobitische Kirche ausgeübten Kultureinfluß.

a) In syrischer Sprache:

1*. — Pp. 150 Blr. 0,300 × 0,204. Ebd. Leder mit Holzdeckeln. Schr. Serṭâ cca. des 16. oder frühen 17. Jhs.; 2 Spn. zu 32 Zn. Gesch. Zwei Eigentumsnotizen des „Syrerklosters“ in Jer. Bl. 1r° sind undatiert.

Massora mit den in verwandten Hss. üblichen Anhängen. Vgl. Wiseman *Horae syriacae*. I. Rom 1828. Martin *Tradition karkaphienne ou la Massore chez les Syriens* (*Journal Asiatique*). R. Duval S. 70—74. Die vorliegende Hs. dürfte am nächsten der früher gleichfalls im Besitze der jakobitischen Gemeinde zu Jer. gewesenen Pariser, *No. 64* (*Ancien fonds 142*, vgl. Kat. Zotenberg S. 30f.) des 11. Jahrhs. (= P) stehen. Doch geht sie in manchen Beziehungen völlig eigene Wege.

Text der eigentlichen Massora Bl. 1v°A—133r°A. Derselbe umfaßt 1) die Massora zum AT. mit nachstehender Reihenfolge der einzelnen Bücher: Pentateuch, Josua, Richter, Hiob, Samuel, Könige, Psalter, Proverbien, Sapientia, Qohelet, Hohes Lied, Isaias, Δωδεκαπρόφητον, Jeremias, Klagelieder, erster und zweiter Brief des Baruch, Brief des Jeremias, Ezechiel, Daniel, Bel und Drache, Susanna, Ecclesiasticus, Ruth, Esther, Judith (Bl. 1v°A—77r°A), 2) die Massora zum NT. nach der Pešîttâ mit nachstehender Reihenfolge der einzelnen Bücher: Apostelgeschichte, Jakobus-, erster Petrus- und erster Johannesbrief, Paulusbriefe in der gewohnten Ordnung mit dem Hebräerbrief zum Schlusse, die vier Evangelien, abgeschlossen durch ein Scholion aus Philoxenos über Kleophas, den „Bruder Josephs“ (Bl. 78r°A—101v°B), 3) die Massora zum NT. nach der Heraclensis mit gleicher Reihenfolge der einzelnen Bücher (Bl. 102r°A—109v°B), 4) die Massora zu den Schriften der von den Jakobiten meist gelesenen „Väter“, nämlich a) zu den Areiopagitika (Bl. 110r°A—110v°A), b) zu 29 Reden des hl. Basileios (Bl. 110v°A—111r°B), c) zu den zwei „Teilen“ (Nr. 1—29 und 30—45) der Reden des hl. Gregorios v. Nazianz (Bl. 111r°B—125r°A), d) zu den Briefen des Basileios und Gregorios (Bl. 125r°A—126r°A), e) zu zwei „Teilen“ (Nr. 1—52 und 53—123) der λόγοι ἐπιθρόνιοι des

Severus v. Antiocheia (Bl. 126r°A—133r°A), f) zur Johannes-Apokalypse (Bl. 133r°A).

Die Anhänge bilden: 1) ein Brief Ja'qûβs v. Edessa „über die Punkte" (ܬܘܒ ܐܓܪܬܐ ܕܡܪܝ ܝܥܩܘܒ ܐܦܣܩܦܐ ܕܐܘܪܗܝ ܡܫܬܥܝܢܝܬܐ ܡܛܠ ܢܘܩܙܐ. Bl. 133r° A—135r°B *Inc.* ܗܟܢ ܡܢ ܗܘܦܠܐ ܪܘܚ ܟܕ ܗܘ ܠܐܝܬ ܕܝܠܗ), 2) der Brief ebendesselben an Georgios v. Serûγ (Bl. 135r°B—138v°B = P 29°), 3) Stücke unter dem Namen des Epiphanios, nämlich a) über die griechischen Akzente (Bl. 138v°B = P 4°), b) über Konjunktionen und deren Bedeutung (Bl. 138v°B—139r°A. *Inc.* ܦܘܫܩ. ܕܝ. ܕܐܡܪ ܐܘܟܝܬ. ܟܡ: ܡܬܝܕܥܝܢ ܡܫܡܫܝܢ ܠܡܠܘܐܬܐ), c) über die literarisch benützten Sprachen (Bl. 139r°A. *Inc.* ܠܫܢܐ ܚܕ ܠܟܠܗܘܢ ܗܘܐ), d) über Maße und Gewichte (Bl. 139r°A. B = P 13°. 14°), e) über die Prophetie (Bl. 159r°B = P 15°), 4) ein Abschnitt über die angebliche Bedeutung der Buchstabennamen im Hebräischen (Bl. 139r°B. v°A. *Inc.* ܐܠܦ ܡܬܦܫܩܐ ܝܘܠܦܢܐ ܒܝܬ ܒܝܬܐ), 5) ein solcher über die vier Evangelisten (ܬܘܒ ܦܘܪܫ ܐܘܢܓܠܝܣܛܐ ܕܐܡܪܝܢ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܡܠܐܟܐ. Bl. 139 v°A. *Inc.* ܡܠܟ ܡܢ ܐܬܕܡܝ), 6) eine Stichometrie der Bücher des A. und NT.s (Bl. 139v°A. B. = P 6°), 6) die biographischen Notitzen über Apostel und Propheten (Bl. 140r°A—v°B), 7) eine Erklärung der hebräischen Gottesnamen (Bl. 141r°A—142v°A = P 9°), 8) eine Erklärung der griechischen Nomina aus der Εἰσαγωγή <des Porphyrios> (Bl. 142v°A—143r°B), 9) ein Verzeichnis der Lehrmeinungen der Häretiker (ܬܘܒ ܐܪܕܝܬܐ ܡܫܡܗܝܬܐ ܕܗܪܣܝܣ ܢܦܩ̈ܬܐ ܐܘܣܝܐ ܡܫܡܗܢܝܬܐ. Bl. 143r°B v°A *Inc.* ܫܡܥܘܢ ܚܪܫܐ ܩܕܡܝܐ ܡܕܝܪ), 10) ein alphabetisches Verzeichnis von *aequiliterae* (Bl. 143v°A—144r°B = P. 11°), 11) die Erklärung der hebräischen und anderssprachigen Worte aus LXX und der Bibelrezensionen Ja'qûβs v. Edessa mit nachstehender Reihenfolge der einzelnen Bücher: Hiob, Pentateuch, Josua, Richter, Ruth, Samuel, Könige, Proverbien, Qohelet, Hohes Lied, Sapientia, Δωδεκαπρόφητον, Ezechiel, Jeremias, Daniel, Ecclesiasticus, Isaias (Bl. 144v°A—148v°B = P. 10°), 12) ein „orthodoxes" Bekenntnis über die Inkarnation von Rabban Jôḥannân, „bekannt als Schüler des Maron" (Bl. 148v°B bis 150v°B. *Inc.* ܪܚܡ ܐܢܐ ܐܘ ܦܢܐ ܥܡܗ ܘܫܪܝܪ ܡܟܝܟܐ ܘܫܠܝܐ ܠܐܠܗܐ).

2*. —Pp. 148 Blr. 0,264 × 0,195. Zstd. Bl. 1 zerrissen. Ebd. Leder, mod. Schr. Estrangelâ sicher noch des ersten Jahrtausends, 2 Spn. zu 39—42 Zn In den Einleitungen sind die Spn. gleich breit. Den eigentlichen Text begleiten in einer schmäleren Sp. die auch weit enger geschriebenen Erklärungen. Nschr. auf Bl. 148v° fast vollständig unleserlich. Gesch. Nach Notiz auf dem gleichen Bl. der Kirche der Jakobiten zu Jer. geschenkt im J. ܐܠܦ ܘܫܬܐ ܘܚܕ d. h, 1061 oder 1601 (*Gr.* = 749/50 oder 1289/90). Mit der Entstehung der Hs. muß also möglicherweise bis über die Mitte des 8. Jahrhs. hinaufgegangen werden, wogegen sich unübersteigliche paläographische Schwierigheiten nicht erheben.

Die Werke des Ps.-Dionysios Areiopagites in der Übersetzung des Sergios v. Rîš'ain mit Einleitungen und Erklärungen. Vgl. Baumstark *Lucubrationes Syro-Graecae.* Leipzig 1894. S. 380f. Wright S. 93. R. Duval S. 317f. Seitenstücke bilden die fünf Hss. *Brit. Museum Add. 12.151*f. *14.539*f. und *22.370.* Vgl. Kat. Wright S. 493 bis 501.

Text Bl. 1r°—148r°. Derselbe umfaßt: 1) eine Reihe von Einleitungen, nämlich a) die Vorrede des Sergios von Rîš'ain zu seiner Übersetzung (Bl. 1r°A—6v°A = *Brit. Mus. Add. 22.370* Bl. 1v°—26v°), b) die Vorrede des Phokas bar Sergios zu seinem Kommentar (Bl. 1r°A—17r°B = *Brit. Mus. Add. 12.151* Bl. 1v°—2v°), c) die Apologie des Johannes Scholastikos zu Gunsten der Echtheit der Areiopagitika (Bl. 7r°B bis 8v°A = *Brit. Mus. Add. 12.151* Bl. 2v°ff.), d) die ergänzende Apologie des Georgios, Presbyters der „großen Kirche" von Konstantinopel (Bl. 8v°B—10v°A = *Brit. Mus. Add. 12.151* Bl. 4v°ff.), e) die Vorbemerkung eines Presbyters Athenaios (?) (ܥܠܬܐ ܐܝܟܐ ܕܟܬܒ ܐܬܢܝܣ ܩܫܝܫܐ ܚܕ ܡܢ ܬܪܝܢ ܕܐܬܚܫܒܬ ܕܡܢܐ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܘܡܪܝ ܐܬܢܣ. Bl. 10v° A—11v° A. *Inc.* ܙܕܩ ܠܡܐܡܪ ܕܒܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ܡܬܬܢܝܢܐ), f) eine anonyme Vorbemerkung (ܫܘܕܥܐ ܕܡܐܡܪܐ ܕܥܠܘܗܝ ܕܟܬܒܐ ܕܕܝܘܢܘܣܝܘܣ. Bl. 11v°A bis 12v°A. *Inc.* ܙܕܩ ܠܡܐܡܪ ܠܡܐܡܪ ܠܐܒܘܗܝ ܡܢܗܘܢ), 2) Kapitelverzeichnisse (Bl. 12v°B—13r°B), 3) den von Scholien begleiteten Text der Pseudo-Areiopagitika selbst, nämlich a) des Buches περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας (ܥܠ ܪܝܫܢܘܬ ܟܗܢܘܬܐ ܫܡܝܢܝܬܐ ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ. Bl. 13v°—43v°), mit b) einem angehängten Scholion des La'zar von Qandasâ über die Stellung der Seraphim an der Spitze der himmlischen

Hierarchie (Bl. 43 v°—45 r° = *Brit. Mus. Add. 18.295* Bl. 149 r° Vgl. Kat. Wright S. 1184), c) des Buches περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας (ܡܐܡܪܐ ܕܬܪܝܢ ܠܘܬ ܛܝܡܬܐܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܦܣܘܣ ܕܥܠ ܬܘܪܨ ܟܘܡܪܘܬܐ ܥܕܬܢܝܬܐ. Bl. 45 r°—83 r°), d) des Buches περὶ θείων ὀνομάτων (ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ ܠܘܬ ܕܥܠ ܫܡܗ̈ܐ ܐܠܗ̈ܝܐ usw. Bl. 83 r°—134 v°), e) des Buches περὶ μυστικῆς θεολογίας (ܡܐܡܪܐ ܕܐܪܒܥܐ ܠܘܬ usw. ܥܠ ܬܐܘܠܘܓܝܐ ܐܪܙܢܝܬܐ. Bl. 134 v°—138 r°) und f) der zehn Briefe an Gaios I—IV, Dorotheos, Sosipatros, Polykarpos, Demophilos, Titos und den auf Patmos in der Verbannung weilenden Evangelisten Johannes (Bl. 137 r°—147 v°), 4) eine Ausführung über eine Stelle im Briefe an Polykarpos (Bl. 148 r°. *Inc.* ܬܫܥܝܬܐ ܗ̇ܝ ܕܦܘܠܘܩܪܦܘܣ ܚܣܝܐ). Die Scholien sind zweifellos die in den vier Hss. *Brit. Mus. Add. 12.151* f. *14.539* f. vorliegenden, da sie in der Überschrift von 1c) auf Johannes Scholastikos zurückgeführt werden (Bl. 6 r° B. ܕܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟ ܣܟܘ̈ܠܝܐ ܕܗܘ), dessen παράθεσις nach der Feststellung Wrights im Kat. S. 494 die Erklärungen des Phokas im wesentlichen wiedergibt.

3*. — Pg. Zwei Bände von 95 bezw. 97 Blr. 0,240×0,172. Zstd. Die Hs. weist eine durch beide Bände fortlaufende Foliozählung (mit Bleistift) auf. Bei derselben ist — besonders im I. Bande — nicht immer die richtige Reihenfolge der Lagen beobachtet worden. Auch sonst hat gerade der I. Band in dem Falz offenbar durch Feuchtigkeit viel gelitten. Sein erster Kurrâŝ ist am Anfang und Ende unvollständig. Der II. Band ist besser erhalten und besitzt auch noch die alte Kurrâŝzählung, doch fehlen am Schlußkurrâŝ das erste und letzte Bl. Ebd. Schwarzes Leder mit Raufschr. ܡܐܡܪܐ ܕܡܪܝ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܐܪܝܘܦܓܝܛܐ ܕܐܬܢܘܣ ܡܠܦܢܐ ܕܡܪܝ ܗܘ ܥܡ ܐܦܣܩܘܦܐ. Schr. Schönes regelmäßiges Estrangelâ in 2 Spn. zu 38 Zn, die letzten vier Blr. des II. Bandes und einzelne Notizen von späterer Hand Serṭâ. Titel und Explicit der einzelnen Stücke sind rot. Bl. 91 v°, 52 r° tragen oben den Titel: ܕܩܕܝܫܐ ܘܡܬܩܪܐ ܘܠܒܫ ܐܠܗܐ ܡܪܝ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܕܐܪܝܘܦܓܝܛܐ ܕܝܘܢܝܣܝܘܣ ܒܬܪܐ ܐܠܗܝܬܐ, der an entsprechender Stelle dann im II. Bande noch öfter sich findet. Schm. Hier und da einfache Flechtbandornamente am Schlusse größerer Abschnitte. Nschr. Bl. 187 r°; Fortsetzung (von späterer Hand) in Serṭâ 188 v°. Schrbr. Nach 187 v° ein gewisser ܬܘܕܘܣ. Dat. Nach 188 v°: im Kloster ܕܐܦܬܘܡܐ bei Kallinikos, Dienstag 3. Teŝrin I 1118 (*Gr.* = Oktober 807), „welches ist" J. 102 Heǧra. Gesch. Nach 188 v° Eigentümer der Hs. Stephanos, Sohn eines Barḥaδbeŝabbâ aus Taγriθ, ܣܛܦܢܘܣ ܒܪ ܒܪܚܕܒܫܒܐ ܕܡܢ ܬܓܪܝܬ ܐܘܪܗܝܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܝܘܚܢܢ ܘܩܪܝܩܘܣ ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܡܢܗܘܢ ܕܡܠܝܢ. In einer späteren Notiz Bl. 5 r° bezeugt ein Theodotos von sich: ܡܫܡܫ ܡܠܟܐ ܗܘ ܡܢܗܘܢ ܕܡܠܝܢ ܐܢܐ ܚܛܝܐ ܬܐܘܕܘܛܘܣ ܡܢ ܢܨܝܒܝܢ. Laut einer Kar.-Notiz auf den inneren Einbanddeckeln wurde die Hs. im J. 1881 (n. Chr.) auf Anordnung des Bischofs Gregorios Ǧirǧis neu geordnet und gebunden. Derselben Zeit scheint die Foliozählung anzugehören.

Schriften des Isaias von Skete und des jakobitischen Patriarchen Kyriakos.

Der Text umfaßt: 1) drei asketische Abhandlungen des Isaias von Skete, die zweite (*Incip.* Bl. 5 v°) = *Brit. Mus. Add. 12.170* (vgl. Kat. Wright S. 458ff.) Nr. 2, die dritte (*Incip.* Bl. 6 v°) = ebenda Nr. 3, die zu Anfang unvollständige erste wohl = Nr. 1, 2) Mîmrê des Kyriakos. zum großen Teile entstammend dem deren 28 enthaltenden III. Buche einer Sammlung solcher (vgl. die Subscriptio Bl. 95 v°: ܫܠܡ ܟܬܒܐ ܕܬܠܝܬܝܐ ܕܩܘܪܝܩܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܩܘܪܝܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܐܡܪ̈ܐ ܥܣܪܝܢ ܘܬܡܢܝܐ, 3) Antworten des Kyriakos auf die Fragen eines Diakons Išô' aus dem Dorfe ܐܘܪܫܡ, 4) die zu Anfang unvollständige Beantwortung von zehn liturgischen Fragen, 5) von noch jüngerer Hand als die Nschr. Bl. 188 r° geschrieben die *professio* (ܐܘܡܘܠܘܓܝܐ) des Kyriakos (*Inc.* Bl. 188 v°). Ich hatte in den ersten Monaten des Jahres 1905 mir ebenso genaue als ausführliche Notizen über die Hs. gemacht, die mir insbesondere eine Wiederherstellung der ursprünglichen Reihenfolge ihrer einzelnen Teile gestatteten, leider aber durch ein bedauerliches Mißgeschick verloren gingen. Herr Dr. Rücker, auf den die obigen Angaben demgemäß ausschließlich zurückgehen, hatte die Güte, sie aufs neue zu untersuchen. Doch fehlte ihm, da die Drucklegung der vorliegenden Beschreibung drängte, die Zeit, um auch seinerseits an die richtige Einordnung der Folien heranzutreten. Ich hielt es daher für geraten, auf eine weitere Verwertung der noch ungleich umfangreicheren mir von ihm zur Verfügung gestellten Aufzeichnungen zu verzichten, indem ich es ihm überlasse, nach einem sorgfältigeren Studium der Hs. selbständig über den in derselben erhaltenen Rest der literarischen Hinterlassenschaft des Kyriakos zu berichten, von dem er soviel als möglich zwecks einer späteren Publikation zu kopieren gedenkt.

4*. — Pp 579 Blr. 0,250×0,172(R) ohne je ein weißes mod. Bindebl. hinten und vorn. Ebd. Leder mit Goldpressung mod. Schr. Serṭâ, 2 Spn. zu durchschnittlich 30 Zn. Nschr. Bl. 578 v°—579 v°. Dat. 23 Nisân 1582 (*Gr.* = April 1271).

Der Evangelienkommentar des Dionysios bar Ṣalîβî. Vgl. Baumstark OC. 1. II S. 371—383, bezw. die von Sedlaček und Chabot begonnene Ausgabe des Werkes (*CSCO. Script. Syri. Ser. II. Tom. 98*).

Text Bl. 1v°—578r°, nämlich: 1) die allgemeine Einleitung (Bl. 1v°—11r°), 2) die Matthäuserklärung (Bl. 11v°—296v°), 3) die Markuserklärung (Bl. 297v°—320r°), 4) die Lukaserklärung (Bl. 320v°—426r°), 5) die Johanneserklärung (Bl. 427r°—578r°).

5*. — Pp. 173 Blr. 0,306×0,230, die zwei ersten und das letzte weißgeblieben. Ebd. Halbleder. Schr. Serṭâ, zu 29 Zn. die S. Nschr. Bl. 171v°. 172r° kar. Dat. 1890 n. Chr. in Dêr Za'φarân. Bestr. Metropolit Georgios von Jer.

Kommentar des Dionysios bar Ṣalîβî zu Apokalypse, Apostelgeschichte und Briefen. Vgl. die Ausgabe von Sedlaček (*CSCO. Script. Syri. Ser. II Tom. 101*).

Text Bl. 3v°—171r°, nämlich: 1) Erklärung der Apokalypse (Bl. 3v°—11r°) 2) Erklärung der Apostelgeschichte (Bl. 11r°—36v°), 3) Erklärung der Paulusbriefe in der gewohnten Reihenfolge mit Hebräerbrief an letzter Stelle (Bl. 36v°—155v°), 4) Erklärung der katholischen Briefe: Jakobus, Petrus I—II, Johannes I—III, Judas (Bl. 155v°—170r°), 5) drei ursprünglich vor die Erklärung der Paulusbriefe gehörige Stücke: a) die allgemeine Einleitung zu derselben (Bl. 170v°), b) die spezielle Einleitung zur Erklärung des Römerbriefes (Bl. 171r°) und c) eine Lebensskizze des Apostels (Bl. 172r°). Vorauf geht Bl. 3r° ein Inhaltsverzeichnis der Hs. kar.

6*. — Pp. 296 Blr. 0,273×0,174. Ebd. Leder. Schr. Serṭâ, 2 Spn. zu 30 Zn. mit Ausnahme der einspaltigen Blr. 38v° und 296r° bezw. dem von einer Weltkarte eingenommenen Bl. 39r°. Schm. Bl. 1v°. Π-förmiges Flechtbandmuster in Tintenzeichnung um den Titel. Nschr. Bl. 295v°. 296r°. Dat. 7 Šeβaṭ 1901 (*Gr.* = Februar 1590) im Patriarchalkloster der hll. Ananias und Eugenios genannt Dairâ ðs Za'φarân, östlich von Mardin. Schrbr. Behnâm Dawjâ, Sohn eines Šem'ôn, aus einer aus dem Dorfe ܐܘܚܣ im Gebiete von ܗܠܟܡ stammenden Familie, wohnhaft im *castrum* ܡܪܘܗ im Gebiete von Mardîn.

Die spekulative Theologie des Bar-'Eβrâjâ, betitelt „Lampe des Heiligtums" (ܡܢܪܬ ܩܘܕܫܐ). Vgl. Assemani *BO.* II. S. 284—297. Wright S. 274ff. Kat. Zotenberg S. 161ff. bezw. Sachau S. 620—624. Das syr. Original des

Werkes liegt im Gegensatz zu einer ar. Übersetzung sonst nur noch in den Hss. *Vat. Syr. 158, Paris 210 (Anc. fonds 121), Cambridge Add. 2008* und *Berlin 190 (Sachau 81)* vor. Diesen Hss. gegenüber dürfte die hier in Rede stehende eine besondere Bedeutung dadurch behaupten, daß sie eine sklavisch getreue Kopie des Autographs des Verfassers darstellt, wie sich aus der Bl. 8v°A im Titel beibehaltenen demütigen Selbstbezeichnung desselben: ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܒܪܝܐ ܕܡܬܩܪܐ ܡܦܪܝܢܐ ܕܡܕܢܚܐ ergibt.

Text Bl. 8v°—295r°. Voraufgeht von Bl. 1v° an eine Inhaltsübersicht.

7*. — Pp. 126 Blr. 0,260×0,124 ohne 8 weiße Blr. zu Anfang. Zstd. Blr. 112—119 mod. weiß gelassen. [Ebd. Orientalisches rotbraunes Leder mit brieftaschenartigen Klappen. (R)]. Schr. Serṭâ wohl noch sicher des 13. Jhs. von 40 Zn. die S. Gesch. Laut einer Notiz Bl. 120r° ging die Hss. im J. 1702 (*Gr.* = 1490/91) einem Basileios durch die Hände, während er auf Cypern bei dem dortigen <Metropoliten> Kyrillos weilte.

Der Nomokanon des Bar 'Eβrâjâ, betitelt „Buch der Leitungen" (ܟܬܒܐ ܕܗܘܕܝܐ), am Ende unvollständig. Vgl. die Ausgabe von Bedjan, Paris 1898, bezw. die lateinische Übersetzung des Al. Assemani bei Mai *Script. vet. nova collectio X.*

Text Bl. 1v°—115v°. Derselbe bricht in Kap. 40, ܦܣܘܩܐ 5, ܟܬܒܬܐ 3, ܦܘܣܩܐ 2, ܐܦܘܦܣܩܐ 3, ܪܙܐ 5, ܢܣܐ 2 mit den Worten: ܐܘ ܡܣܡܟܐ ܠܗܘ ܐܠܗܝܐ ܐܢܫ ab. Voraufgehen Bl. 1r°: 1) eine kurze Erzählung (*Inc.* ܣܝܡ ܡܢ ܐܢܫ ܠܘܬ ܐܢܫ), 2) eine andere (*Inc.* ܗܘܐ ܡܫܠܡܐ ܕܫܘܕܥܐ ܠܬܠܡܝܕܐ ܕܡܫܝܚܐ), 3) ein Kanon eines „hl." Patriarchen Georgios über die Osterkommunion; es folgen: 1) Bl. 120v°. 121r° eine Frage an Philoxenos <von Hierapolis> über die Gültigkeit der eucharistischen Konsekration durch unwürdige Priester und dessen Antwort, 2) Bl. 121v°—124r° eine Sammlung von Einleitungsformeln zu Briefen an Patriarchen, Bischöfe, Priester, Diakone, Mönche und persönliche Freunde, alles von späteren Händen.

8*. — Pp. [208 Blr. (R)] 0,230×0,155. [Ebd. Bunter Kattun über Holzdeckel. (R)]. Schr. Serṭâ zu 27 Zn. die S. [Nschr. Bl. 208v°. (R)]. Dat. ein Freitag im Tešrîn I 1603 (= Oktober 1291). Schrbr. David. Gesch. Nach Notiz [Bl. 208v° (R)] von einem Basileios der Thomaskirche in Jer. geschenkt.

Dasselbe Werk wie in Nr. 7.
Text Bl. 1v° — [208v°. (R)]

9*. — Pp. 308 Blr. Ebd. Holzdeckel. Schr. Serṭâ, zu 12 Zn. die S. Nschr. Bl. 307v°—308r°. Dat. Unter Patriarch Ignatios Ja'qûβ II. — Eine Notiz über das Format hatte ich mir versehentlich nicht gemacht. Herr Dr. Rücker wurde, als er behufs Feststellung desselben von ihr Einsicht nehmen wollte, die Hs. als unauffindbar bezeichnet. Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sie seit Sommer 1905 dem Besitz des Mkls. entfremdet wurde.

Miszellaneenhs. hauptsächlich theologisch lehrhafte Mîmrê enthaltend.

Text Bl. 2r°—307v°. Derselbe umfaßt: 1) eine erste Sammlung von Mîmrê, nämlich: a) Von Ja'qûβ <von Serûγ>: zum Tadel von Seele und Leib (Bl. 2r°—10v°. *Inc.* ܡܢܘ ܡܢ ܠܐ ܢܒܟܐ ܚܢܘ ܘܐܪܙܐ ܠܚܠܡܐ ܕܐܬܐ), b) Von Basileios, genannt Šem'ôn, Katholikos v. Ṭûr 'Aβdîn für den Gedächtnistag der verstorbenen „Rechtschaffenen und Gerechten" (Bl. 10v°—38r° *Inc.* ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܟܐܢܘܬܐ ܕܐܘܪܚܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܒܐ), c) Anonyme Ermahnung wegen des Sonntags (Bl. 38r°—51v°. *Inc.* ܝܘܡܐ ܕܐܠܗܐ ܫܒܝܚܐ), d) Von Ja'qûβ <v. Serûγ> (Bl. 51v°—77r°. *Inc.* ܡܐ ܚܘ ܫܡܥܘܢ ܘܡܠܟܐ ܕܥܠܡܐ ܡܢܝ), e) Von demselben: über ein Pauluswort (ܡܢܐ ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ ܕܐܝܢ ܚܠܡܐ), 2) eine Sammlung asketischer Ratschläge in Prosa (ܡܠܟܐ ܕܝܚܝܕܝܐ. Bl. 99v°—103r°. *Inc.* ܗܘ ܕܨܒܐ ܕܢܗܘܐ ܫܠܝܚܐ ܡܠܟܐ ܚܘ ܕܐܠܐ ܠܐܬܐ ܢܚܦܘܪ), 3) Fragen, angeblich von Konstantin an Mâr(j) Ja'qûβ gerichtet, und deren Beantwortung (Bl. 103r°—114r°. *Inc.* ܐܚܝ ܐܡܪ ܡܪܝ ܕܠܚܕܐ ܫܘܐܠܐ), 4) Sprüche Aḥiqars (ܡܠܟܘܬܗ ܕܐܚܝܩܪ. Bl. 114r°—115v°. *Inc.* ܫܡܥ ܠܝ ܚܟܝܡܐ ܡܠܬܐ), 5) eine anonyme Erklärung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Bl. 115v°—118r°. *Inc.* ܚܙܝܢܐ ܠܚܫܘܒܐ ܡܢ), 6) eine Auslassung des <Dionysios> bar Ṣalîβî über Unzuchtssünden (Bl. 118r°—121v°. *Inc.* ܗܘ ܕܐܬܒܩܝ ܕܝܢ), 7) eine zweite Sammlung von Mimrê, nämlich a) Über die Auferstehung der Toten (Bl. 121v°—140v°. *Inc.* ܡܫܡܠܝܐ ܕܫܘܒܚܐ ܠܡܪܝܐ ܡܢ ܚܘ ܕܐܡܠܟ), b) Von Aφrêm: über die Demut usw. (Bl. 140v°—146v° = Liturgische Hss. des Mkls. Nr. 2. 4) Vgl. OC. 2. I. S. 104.) c) Von demselben: „voll süßer und nützlicher Ermahnungen" (Bl. 146v°—154r°. *Inc.* ܠܐ ܐܫܬܘܐ ܐܢܐ ܕܢܡܠܠ), d) Von Ja'qûβ <v. Serûγ>: über die Todesstunde der Guten und

Bösen (Bl. 154r°—181r°. *Inc.* ܟܠܠ ܢܟܝܠܐ ܫܡܥܬ ܐܝܬ ܒܡܫܡܫܢܘܬܗ), e) Vom Maçrejânâ Šem'ôn ܡܦܪܝܢܐ: über die Treulosigkeit in der Welt (Bl. 181v°—192r°. *Inc.* ܐܘ ܢܦܫܐ ܚܙܘܗ ܡܢ ܟܠܡܕܡ ܘܥܕܡܐ ܠܟܠ ܢܦܘܠܬܗ), f) Vom Katholikos Basileios von Ṭûr 'Aβdîn, *alias* Šem'ôn ܡܦܪܝܢܐ, d. h. von demselben (Bl. 192r°—197v°. *Inc.* ܗܘ ܡܠܐ ܕܢܦܫܐ ܡܛܠ, g) Von demselben(?): über Adam und Eva (Bl. 197v°—200r°. *Inc.* ܢܦܩ ܐܕܡ ܡܢ ܓܘ ܦܪܕܝܣܐ), h) Von Ja'qûβ v. Serûγ über das Gleichnis von dem im Acker vergrabenen Schatz (Bl. 200r°—214v°. *Inc.* ܟܣܝܘܬܐ ܐܝܬ ܡܕܡ ܫܡܝܢܬܐ ܘܥܝܢܐ ܟܪܡܐ ܟܪ), i) Von Açrêm: über sich selbst (Bl. 214v°—228v° ܐܘ ܕܝܢܐ ܠܐܠܗܐ ܕܝܢܐ), j) Von einem Priester Jôḥannân, Sohn eines Priesters Isaias ܐܫܥܝܐ: über das Gebet (Bl. 228v°—245v° *Inc.* ܫܡܥܘ ܘܐܫܬܡܥܘ ܐܘ ܚܒܝܒܝ ܕܐܝܬ ܫܡܝܐ), k) Von Isḥaq <„von Antiocheia">: über das Eremitenleben (Bl. 245v°—251r°. *Inc.* — — — ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܟܬܒ), l) Von Jaqûβ v. Serûγ: über Einsiedler und Mönche an einen Reklusen (Bl. 251r°—286v° *Inc.* ܐܒܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܢܣܝܢܐ ܡܢ ܟܠ ܠܥܡܡܐ), m) Von Patriarchen Behnâm ܒܗܢܡ (Bl. 286v°—299v°. *Inc.* ܢܗܘ ܢܘܗܪܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܒܟܠܗ ܟܪܣܝܗ ܐܒܐ), 8) eine „Ermahnung des hl. Johannes Chrysostomos über Mönche und Einsiedler" (Bl. 299v°—306v°), 9) einen Mîmrâ unter dem Namen Açrêms über das Paradies (Bl. 306v°—307v°. *Inc.* ܒܪ ܡܢ ܐܒܐ ܐܝܟ ܦܐܪܐ).

b) In arabischer Sprache:

10*. — Pp. 367 Blr. 0,31×0,22 (Textspiegel 0,25×0,16) ohne 6 weiß gelassene Blr. am Ende. Zstd. gut erhalten. Ebd. starkes, rotes Leder. Schr. Serṭâ, anfangs etwas klein, dann kräftiger, die S. zu 26 Zn. Die diakritischen Punkte rot, ebenso die Überschrn. Die ersten 8 Blr. sind mit arab. Ziffern (١—٨) numeriert, nach dem 8. Bl. setzt die Zählung in syr. Buchstabenziffern ein und zwar mit 11 (ܝܐ) mit Auslassung von 9 und 10. Dat. (Bl. 366v°) am Feste des ܥܐܕܐ ܕܫܠܝܚܐ im Juni 1852 n. Chr. im Mkl. in Jer. Schrbr. (ebd.) Diakon aṣ-Ṣadadî ibn Faraḥ aus Bêt Kasâb, geboren im Castrum ܨܕܕ, erzogen in der Stadt Ḥomṣ (derselbe wie in Nr. 9 der liturg. Hss., wo gleichfalls ابن فرح zu lesen ist). Bestr. Maṭrân 'Abd an-Nûr aus Edessa, Oberer des Mkl., mit seinem früheren Namen ܐܘܣܛܬܝܘܣ (Eusthateos), Schüler des Maṭrân 'Abd al-Aḥad ar-Raǧâlî. Gesch. Die Vorlage war in arab. Schr.; wegen der den „Vätern" mangelnden Kenntnis der arab. Schr. wurde das Buch umgeschrieben.

Erklärung der Psalmen von Daniel aṣ-Ṣalaḥî, kar. Vgl. R. Duval, *Littérature syriaque*² p. 78 u. insbesondere

L. Lazarus, *Über einen Psalmenkommentar aus der ersten Hälfte des 6. Jahrh.* in „Wiener Zschr. f. die Kunde des Morgenlandes“ IX (1895) S. 83—108, 181—224. Übersetzt aus dem Syrischen von dem Mönch ʿAbd an-Nûr al-Amadî i. J. 1730 n. Chr. (Bl. 125r°; 246r°).

Text Bl. 3r°—366r° in 3 Büchern mit Erklärung von je 50 Psalmen. Vorangeht die Einleitung (Bl. 1r°—3v°) ohne Titel u. Überschr. (G.)

11*. — Pp. 278 Blr. 0,295×0,190 bis 0,200 (Textspiegel 0,240×0,155). Zstd. Beschädigte Stellen am Rande der Blr. sind ausgebessert. Bl. 79 ist lose u. davon die obere Hälfte der äußeren Sp. ausgeschnitten. Sehr viel beschmutzt u. fleckig. Ebd. sehr starkes schwarzes Leder mit Pressung. Schr. sehr kräftiges, tiefschwarzes Serṭâ; 2 Spn. mit je 22 Zn. Die Überschrn., diakritischen Zeichen u. die Buchstabenziffern im Text (bei Aufzählungen) rot. Am Rande sind Auslassungen nachgeholt. Nschr. Bl. 1r° u. v°. Dat. Freitag 25. Tešrin II (November) 1864 Alex. = 8. Ḏû 'l-ihǧǧa 959 H. (= 1552) in den Tagen des Patriarchen Ignatios von dem Kastell [illegible] u. des Maphrian Basileios vom Kloster Mâr Elija in der Gegend von Mardîn. Schrbr. der Priester Wahbeh (ܘܗܒܗ), Sohn des Priesters Ibrahim, des S. des Pr. Isḥaq, des S. des Pr. Ibrahim, des S. des Pr. ʿÎsâ; sein Bruder ist der Priester [illegible]. Bestr. der Priester Jûsuf, Sohn des entschlafenen [illegible] u. der [illegible]. Gesch. Gelesen: der Diakon ʿÎsâ ibn ... (ausradiert) i. J. 1934 (*Gr.* = 1622). Schm. (von späterer Hd.) Bl. 278r° eine rohe Federzeichnung, den hl. Georg als Drachentöter darstellend, darüber (kar.) „Gedenke, o Herr, ... des ʿAbd al-Masîḥ, des Fertigers dieses Bildes, Diakon“. Daneben eine ähnliche, noch gröbere Federzeichnung, darunter eine längere Notiz: waqf der Kirche der Syrer im Hause des Markus in Jer.

Väterkatene zum Pentateuch, kar. Überschr. (Bl. 1v°) [illegible] (sic) [illegible], dann Fihrist (bis Bl. 6r°).

Text Bl. 6r°—275r°. Derselbe umfaßt: Einleitung (Bl. 6r°—8r°) und I) Kommentar zum „Buche der Schöpfung“ mit 65 Abschnitten (Bl. 8v°—172v°), welche schon von Paul de Lagarde, *Materialien zur Kritik u. Geschichte des Pentateuchs* II. Lpz. 1867, S. 3f. (vgl. S. V) u. S. 4—182 (mit 67 Abschnitten!) veröffentlicht sind. Die Zusammenstellung der Schrift- u. Väterzitate s. ebd. S. XIII—XVI. II) Kommentar zum „Buche des Auszuges der Söhne Israels“ mit 22 Abschn. (Bl. 173r°—219v°); zitiert werden Ephrem der Syrer (am häufigsten), Jakob von Edessa, Johannes Chrysostomos, [illegible] u. „einer der Gelehrten“. III) Kommentar zum „Buche der Hohenpriester und Priester“ mit

11 Abschn. (Bl. 220r°—238r°); zitiert werden Ephrem (am häufigsten), Jakob von Edessa, Johannes Chrys. IV) Kommentar zum „Buche der Anzahl der Söhne Israels“ mit 12 Abschn. (Bl. 238r°—262r°); zitierte Väter: Hippolytos ܦܘܫܩܐ ܕܐܦܘܠܘܛܘܣ (am Anfange drei längere Zitate, später noch drei), Ephrem, Jakob von Edessa, Jakob von Sarûğ. V) Kommentar zu ܕܬܢܝܢܘܬ ܢܡܘܣܐ ܘܫܘܠܡܐ ܠܗ ܕܡܘܫܐ ܢܒܝܐ (sic) ܦܫܩ ܟܠܗ mit 10 Abschn. (Bl. 262r°—275r°); zitierte Erklärer: Hippolytos (anfangs drei lange Zitate, später noch vier längere), Ephrem, Jakob von Edessa.

Zugabe des Schrbrs.: 19 biblische Rätselfragen u. Antworten (Bl. 275v°—276r°) in Vulgärarab., kar., beginnend mit: „Der erste, der starb, wer war er?“ A. „Abel“; u. a. „Wer wurde im Schoße seiner Mutter begraben?“ A. „Adam, den Gott aus der Erde erschaffen hatte, die seine Mutter geworden war“. Vorletzte Frage: „Was sind die Kleidung des Priesters u. der Kelch u. die Patene u. die Decken u. das Messer?“ A. „Ein Sinnbild für die Kleidung unseres Herrn bei der Kreuzigung. Das Humerale (ܡܓܪܕܗ) ist ein Abbild der Krone von Dornen, die Casula (ܒܕܠܗ) ein Abb. des Purpurmantels, die Stola (sic: ܙܢܢܪ) ein Abb. der Fesseln, das Messer (sic: ܡܪܘܚܬܗ) an Stelle der Lanze, der Kelch u. die Patene sind ein Abb. des Grabes, die kleinen Decken (ܢܦܘܕܐ) sind das, worin unser Herr eingehüllt war, u. die große Decke ist der Stein, der über dem Eingange des Grabes war.“ Letzte Frage: „Wer sind die Kinder Adams (die) bis zum letzten Tage (leben)?“ A. „Es sind Henoch u. Elias u. Melchisedech.“

Geschichtliche Notizen in Nchschr.: 1) Bl. 277v°: Im J. 1895 (*Gr.* = 1583) wurde die Kirche der Herrin in der „Auferstehung“ in ܚܕܪ erneuert unter Gregorios, dem Inhaber des großen Stuhles. Es waren in jenem J. anwesend der Rabbân Bûlos, der Priester Safar (ܣܦܪ) aus al-Manṣûrîja, der Priester ʿAbd al-Masîḥ aus Mardîn, der Rabbân Kyriakos und der Rabbân Safar; die Zahl der Pilger war fünfzehn. 2) Ebd. (von anderer Hd.): Im J. 1895 wurde die Kirche unserer Herrin im Innern der „Auferstehung“ erneuert. Im genannten

J. war Inhaber des großen Stuhles Mâr Gregorios, d. i. der Maṭrân Juḥannân al-Ǧirǧî . . . Es waren anwesend usw. wie oben. (G.)

12*. — Pp. 290 Blr. (579 numerierte Textseiten, eine ältere Paginierung öfters fehlerhaft) 0,270×0,175 (Textspiegel 0,21×0,13). Zstd. Die Ränder der Blr. vom Wurm beschädigt, z. Tl. durch Überklebung ausgebessert. Ebd. Halbleder, modern. Schr. sehr kräftiges u. regelmäßiges Serṭâ; die Notizen nach den Kapiteln großenteils arabisch; Überschrn. u. die diakritischen Punkte des Kar. rot. Schrbr. Für S. 1—114: der Antonier-Mönch u. Qommoṣ Juḥanná al-Mâridâni (von Mardin) al-Mašriqî (der Orientale), bekannt als Ibn Ḫûwâǧâ Sulaiman ܐܕܡ ܠܚܡܫܡ (S. 577); für den folgenden Hauptteil: der Antonier-Mönch Îwânis (ايوانيس) aus dem Flecken al-Manṣûrija (daher auch al-Manṣûri) in der Provinz von Mardin (S. 110, 183, 187, 256, 471, 577); einmal (S. 436) mit dem Zunamen Ibn Maqdasi Šim'ûn. Dat., Bestr. u. Gesch. „In den Tagen der heiligen Väter: des syrischen Patriarchen von Antiochien Ješû' u. des Patr. Îwânis von Miṣr u. Alexandrien — der Herr erhebe die Herrlichkeit ihrer Stühle in die Höhe des Himmels u. sei uns gnädig durch ihr Gebet! — in dem Kloster der Herrin u. Jungfrau . . . . Maria im Lande Ägypten, das bekannt ist als Kloster des Abû Bišaj (alias Kloster der Syrer) in der Wüste Šihât im Wâdî Ḥabib, bekannt als Wüste Abû Maqâr, die genannt wird Wâdi al-Naṭrûn, in der Zelle des Vaters, des Patriarchen, im Auftrage des verehrten Bruders, des Antonier-Mönches, des Qommoṣ Juḥanná (s. oben) . . . . Und als wir in diesem (sic) Jahre nach Jerusalem (al-Quds) kamen u. das Feuer (d. i. die Teilnahme an der Feierlichkeit mit dem „heiligen Feuer") u. die heiligen Wallfahrten vollendet hatten, kam uns darnach der Gedanke, noch weiter zu gehen u. die Wüste zu besuchen. Als wir zur Wüste al-asqîṭ (Skete) gekommen u. von den vier Klöstern Dêr Abû Maqâr, Dêr Abû Bišaj, Dêr Saida Barmûs, d. i. Kloster der Kinder der Könige Maximius u. Dometios, u. der Höhle des Abû Maqâr u. dem Sitze des Einsiedlers gesegnet u. hernach in unser Kloster Dêr as-Saida eingetreten waren, ersuchte mich jener Bruder, dieses Buch zu schreiben, während er bereits einen Teil von ihm geschrieben hatte, ... und bei mir war der Maṭrân Ḥabib, der Sohn meines Bruders. Ich begann mit dem Schreiben in der Mitte des Ajjâr (Mai), u. seine Vollendung geschah am Samstag in der 9. Stunde am 26. Tammûz (Juli) 1827 (*Gr.* = 1515). Als wir beim Schreiben zum Buch der Kapitel der Erkenntnis kamen, fanden wir in dem Buche, aus welchem wir die Abschrift machten, nur das erste Kapitel. Da belehrte uns der Obere des Klosters: „Irgend jemand (ܚܕܐ) hat ein arabisches Buch, in welchem ihr es (den Rest) finden werdet". Und als wir es uns vorlegen ließen, vollendeten wir es mit der Hilfe Gottes. Es war dies der Obere Maṭrân Kyriakos" (s. unten; S. 577 bis 579). Der Schreiber der Vorlage des Hauptteiles hatte das Werk aus dem Syrischen ins Arabische, bezw. Karschuni (ܠܟܪܫܘܢܝ) übertragen (S. 579; kürzere Hinweise auf Bestr. u. Dat. noch S. 125, 132, 183, 187, 256, 436; auf die Ergänzg. der „Kapitel der Erkenntnis" Randglosse S. 471). Neben dem Bestr. ist noch genannt ein anderer Interessent (باهتمام): der Rabbân Ja'qûb Ibn Ibrahim (S. 256. 436). Ferner zur Gesch.: Den Mönchen am Grabe des Erlösers geschenkt von dem Priester 'Aṭâ-allah (عطالله sic) ibn al-Ḫûri Mûsâ ibn aš-Ša'ira in Ḥomṣ Mittfasten 1902 (*Gr.* = 1590) für die Seelen seiner Eltern u. seines Sohnes, des Diakons Mûsâ (S. 2 des Vorsatzblattes). Vgl. dazu die Notiz (S. 579): „Das gesegnete Kind Mûsâ, Sohn des Diakons 'Aṭâ-allah, des Sohnes des Ḫûri Mûsâ, des Sohnes des Diakons Ša'ir wurde geboren in der Nacht des 23. Kânûn I (Dezember) 1884 *Gr.* = 980 *H.* (= 1572)". — Eigentum der Syrer an der Kirche der Herrin in Jerusalem (S. 2 des Vorsatzbl.) —

Gelesen: der Maṭrân Šim'ûn von Jerusalem i. J. ܬܫܥ ܡܐܗ ܚܡܣܝܢ (ebd.), ferner: der Diakon ܕܦܟ: der Bücherschreiber aus der Gegend von Mardin i. J. 1975 (*Gr.* = 1663) (S. 1 ebd.).

Sammlung der Werke Isaaks des Syrers, Maṭrâns von Ninive, kar., in 4 Büchern, mit vorausgeschickter Lebensskizze.

Text S. 1—576. Diese arabische Sammlung ist zum großen Teil identisch mit der von I. S. Assemani, *Bibl. Or.* I 446—461 und J. B. Chabot, *De Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina dissertatio.* Lovanii 1897 p. 54—58 beschriebenen Sammlung in einer vatikanischen Kar.-Hs. Inhalt: „Leben des großen Heiligen Mâr Isḥaq" (S. 1—2; *ed.* Ass. l. c. p. 444b). I. Buch (S. 2—94), eine nicht gezählte Reihe von ܡܝܡܪ, ܦܨܠ, ܡܩܠܗ usw. über asketische Themen (= Ass. p. 246—248 sermo 1—28). II. Buch (S. 95—256; vgl. Chabot l. c. p. 55 u. not. 2), zuerst 9 majâmir (mîmar 1—4 = Ass. p. 449 sermo 1—4; mîmar 5—9 = Ass. p. 450 sermo 9—13), dann verschiedenes (= ibid. sermo 14, 15, 19, 20, 21), dann wieder 16 majâmir mit einem nach dem 12. eingeschalteten Brief an einen Schüler über das Stillschweigen und einer Erklärung über den Unterschied der intellegiblen Dinge (= ibid. sermo 22—39), endlich 6 (nicht gezählte) Erörterungen (= ibid. sermo 40—45). S. 257 ist unbeschrieben. III. Buch (S. 258—436) enthält 35 Kapitel (Kap. 8 ist doppelt gezählt, unter 11 sind 2 Kapp. zusammengefaßt) über das Mönchtum und das monastische Leben (= ibid. p. 453sqq. sermo 1—3, 5—23, 25—39; eine davon in Anordnung u. Übersetzung abweichende u. zwar von 'Abdallah Abû Fatḥ ibn al-Faḍl herrührende Rezension — vgl. Chabot l. c. p. 57, 60 — in *Cod. S. Sepulcr. ar.* 24 Bl. 144v°—183v° u. *ar.* 59 Bl. 144v°—163r°; vgl. Katalog v. Kl. Κοικυλίδης Jer. 1901 S. 32f. 63, 65), dann 5 Briefe an einen Schüler über das Stillschweigen (= Ass. p. 458 sermo 40—44; vgl. Κοικυλίδης a. a. O.). IV. Buch (S. 438—576), genannt „Buch der Kapitel der Erkenntnis", zuerst eine maqâla mit mehreren Abschnitten über das Anachoreten-Leben (= Ass. p. 458sq. sermo 1—5), dann eine zweite maqâla über die Vereinigung

aller Gläubigen im dreieinigen Gott durch das Gebet, u. 6 „majâmir aus den Kapiteln der Erkenntnis“ über Christus als Licht u. Leben der Welt (fehlen bei Ass. u. Chabot).

Geschichtl. Notizen des Kopisten: 1) „Im J. 1827 Gr. besuchten wir Jerusalem, u. da waren die Könige von Ḥabeš (Abessinien) anwesend, und das Tor der Auferstehung blieb 22 Tage lang bei Tag u. Nacht geöffnet, u. alle Welt trat umsonst (kostenlos) ein, dann kam ich wieder in die Wüste u. schrieb die Vollendung dieses Buches“ (S. 187). — 2) „Als wir, der Maṭrân Ḥabîb u. der Mönch Îwânis al-Manṣûrî, in die Wüste Šîhât, das Wâdî Habîb, die Wüste des Abû Maqâr kamen, fanden wir die Klöster äußerst stark mit vielen Mönchen bewohnt“; dann Lob über die gastliche Aufnahme beim Vorsteher Rabbân Ja'qûb u. seinen (geistigen) Söhnen (S. 203). — 3) „Der Obere der Mönche, der Maṭrân Kyriakos, verbrachte 60 Jahre in der Wüste Šîhât und baute vier Kirchen und erneuerte die Kirche der Herrin. Denn sie war nur (aus) Holz u. war zusammengebrochen, u. er baute sie wieder auf aus Steinen u. Mörtel (Gyps). Im Kloster waren 43 Personen, (nämlich) 3 Bischöfe (مطارنة) u. die übrigen Qommoṣ .(قماصمص) u. Mönche; 27 waren Syrer u. der Rest Kopten. Zugleich mit ihm (Kyriakos) arbeiteten sie an der Herstellung des Klosters, u. in unseren Tagen wurde die Erneuerung des Äußeren des Klosters vollendet. Denn es war anfangs nur von (an der Sonne getrockneten) Ziegeln, u. sie bauten es aus Stein und Mörtel auf. Und es folgten sich in ihm die Mönche in großer Zahl“ (S. 578). — Nschr. 12. März 1910 Alex. (= 1600) kam großer Schneefall (scil. in Jerusalem) u. war Frost bis zum 16. Tag; in demselben Jahre war Frost in der Mitte des Oktober vor dem Schnee (S. 2 des Vorsatzbl.). (G.)

13*. — Pp. 142 Blr. 0,218×0,168. Zstd. Am Ende fehlen einige Blr. Ebd. Gepreßtes Leder, mit Raufschr. ܟܬܒܐ ܕܒܘܝܐܐ. Schr. Serṭâ des 16. oder 17. Jhs. zu 13 Zn. die S. Gesch. Nach zwei ar. und einer kar. Notiz Bl. 1r° einmal Eigentum eines Diakons ܫܡܥܘܢ ܒܪ ܚܒܝܒ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ in Jer.

Das „Buch von den Hilfsmitteln zur Vertreibung der Traurigkeit“ (ܟܬܒܐ ܕܡܥܕܪܢܘܬܐ ܠܘܩܒܠ ܟܬܒ ܕܒܘܝܐܐ), ein asketisches

Werk in zwölf Traktaten ([illegible]), hier wie in mehreren weiteren Hss. als Werk des Elias ‹von Nisibis› bezeichnet (Bl. 1v°: [illegible]), während andere es dem Bar ʿEβrâjâ beilegen, kar. Vgl. Graf *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit.* Freiburg i. B. 1905. S. 64ff. bezw. die Ausgabe von P. Konstantin Bâšâ. Kairo 1902.

Text Bl. 1v°—142v°. Derselbe bricht in Bâb XII ab mit den Worten: [illegible]. Auf die Vorrede (Bl. 1v°—6r°) folgt ein Inhaltsverzeichnis (Bl. 6r°—8v°). Vorangehen Bl. 1r° Rechnungen, von späterer Hand geschrieben, uud drei Zeilen armenischer Schrift.

14*. — Pp. 177 Blr. 0,331×0,215. [Ebd. aus braunem Leder, alt. (R)]. Schr. Serṭâ in Spn. zu 26 Zn. Nschr. 170v° B. Dat. Kloster ܩܘܕܫܢܘܣ Donnerstag in der Quadragesimawoche „der Wunder“, 20 Aδâr 2036 (*Gr.* = März 1725). Schrbr. Thomas Sohn eines Denḥâ ܕܢܚܐ. Gesch. Nach Notiz Bl. 2r° von einer Marjam [illegible] für die Seelenruhe ihrer verstorbenen Gatten dem Mkl. gestiftet im J. 1803 d. h. 1217 der Heǧra.

Die „Ethik“ des Bar Eβrâjâ ([illegible]), kar. Vgl. die Ausgabe des syr. Originals von Bedjan. Paris-Leipzig 1898.

Text Bl. 2v° A—17v° A. Vorn und hinten weiße Blr.

(Fortsetzung folgt.)

Dr. A. Baumstark.
Dr. G. Graf.
Dr. Ad. Rücker.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Zu dem bisher unbekannten Werk des Patriarchen Eutychios von Alexandrien. Von M. F. Nau in Paris aufmerksam gemacht, finde ich, daß das dritte Buch des im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 227—244 bekannt gemachten vierteiligen Pseudo-Athanasianischen Werkes (s. S. 231) abhängig ist von der letzten (137.), der gleichfalls fälschlich dem hl. Athanasios zugeschriebenen *Quaestiones ad Antiochum ducem:* Migne, *P. Gr.* XXVIII, Sp. 684—700, zum Teil mit wörtlicher Anlehnung. Jedoch weist die arabische Bearbeitung gleichermaßen sowohl ein beträchtliches Mehr wie einen Ausfall an

biblischen Zitaten gegenüber der griechischen auf. Meine Hypothese bezüglich des Verfassers des arabischen Werkes wird hierdurch nicht berührt. — S. 233 Z. 9 lies ἀῤῥαβών. S. 238 Z. 5 l. Leitung. S. 242 Z. 8 v. u. l. gemeint.

Dr. G. Graf.

Zu Jôḥannân von Mossul, Jôḥannân bar Penkâjê und Mîχâ'êl Bâδôqa. — Nachdem die Firma Otto Harrassowitz die syrische Hs. käuflich erworben hat, auf Grund deren G. Diettrich im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 321—324 sich *Zur Geschichte der Philosophie in der nestorianischen Kirche* äußerte, wurde in liebenswürdiger Weise auch mir Gelegenheit gegeben, von derselben Kenntnis zu nehmen. Das Ergebnis dieser Kenntnisnahme veranlaßt mich, den Ausführungen Diettrichs bezw. den Fußnoten mit welchen ich dieselben begleitete, die folgenden Ergänzungen und Berichtigungen zu widmen.

Das „Buch der Schönheit der Sitten" (ܟܬܒܐ ܕܫܘܦܪ ܥܝ̈ܕܐ) des Jôḥannân v. Mossul, auf das durch die Vaterunsererklärung D. sich zunächst bezüglich der von ihm als „nestorianische Ethik" charakterisierten Teiles der Hs. (Bl. 1—66) gewiesen sah, ist eine große in eine stattliche Reihe von Mîmrê zerfallende Lehrdichtung in gereimten vierzeiligen Strophen des siebensilbigen Metrums und wurde durch den Erzbischof Johannes Elias Millôs von 'Aqrâ in seinem im Buchhandel allerdings kaum erhältlichen *Directorium spirituale* zu Rom bereits 1868 gedruckt. Vgl. Wright *A short history of syriac literature* S. 285, R. Duval *La littérature syriaque* S. 403f. und mein *Die christlichen Literaturen des Orients* I S. 105, wo ich leider den Autor irrtümlich als Jakobiten bezeichnet habe. In europäischen Bibliotheken war das Werk bislange durch die zwei Hss. *Or. 2450* des British Museum, dat. „Tešrîn" 1882 (*Gr.* = 1570/71), und *Add. 2018* der Universitätsbibliothek zu Cambridge, dat. 16. Ḥezîrân 1988 (*Gr.* = Juni 1677), vertreten. Daß die neue Hs. wesentlich jünger sei als die letztere, nötigt ihr Schriftcharakter keineswegs anzunehmen. Die Ausgabe von Millôs ist mir im Augenblick nicht zugänglich. Laut der eingehenden Beschreibung der Dichtung nach der Cambridger Hs., die der Katalog von Wright-Cook S. 561—568 bietet, würde auch der Inhalt der Blr. 67—118 der neuen Hs. noch einen integrierenden Bestandteil derselben ausmachen. Die neue Hs. rechnet zu dem großen Werke offenbar noch die poëtische Behandlung zweier auf Bl. 60r°—67r° wohl als Erläuterungsmaterial eingeschobener Heiligengeschichten in Prosa (Bl. 67r°. v° = *Cambridge Add. 2018.* No. 42) und die anschließende Meßerklärung (Bl. 68r°—76v°), hinter der am Schluß einer Subscriptio auch der Schreiber der Hs., ein Priester Gîwargîs, seinen Namen nennt. Als Mîmrê I—III gezählt folgen, anscheinend selb-

ständig die poetischen Paraphrasen zu Proverbia, Sirach und Qohelet (= *Cambridge Add. 2018* No. 44 ff.), und man müßte unbedingt geneigt sein, dies als das Richtige zu betrachten, wenn nicht an sie außer den „Satzungen und Ermahnungen" (Bl. 112 v°—116 v° = *Cambridge Add. 2018* No. 47) noch eine von D. übersehene Erklärung der kirchlichen Tageszeiten (Bl. 116 v°—118 v° = *Cambridge Add. 2018* No. 48) sich anschlösse, die wieder ganz in die Sphäre der Meßerklärung führt. Wie die Dinge liegen, wird man wohl alle diese Stücke als einen vom Dichter als solchen ursprünglich intendierten Anhang des „Buches der Schönheit der Sitten" zu erkennen und damit der neuen Hs. innerlich den Rang des in dieser Beziehung besten Überlieferungszeugen zuzubilligen haben. Metrum und Strophenbau sind dieselben, und jedenfalls erweist sich D.s Vermutung, daß der ganze erste Teil der Hs. bis Bl. 118 einschließlich Jôḥannân v. Mossul zum Verfasser habe, glänzend als richtig. Durchaus ablehnen muß ich dagegen den Gedanken, als ob die drei Weisheits-Mîmrê des Spätlings irgend etwas für eine Verankerung der Anfänge syrisch-nestorianischer Philosophie in „der Weisheitsliteratur des AT.s" bewiesen. Sie sind vielmehr ein Seitenstück zu der — auch speziell bezüglich dieser Literatur mit Vorliebe geübten — poetischen Paraphrase ganzer biblischer Bücher durch die jüngere saïdische Dichtung. Vgl. in der alten Serie dieser Zeitschrift VII S. 204—253.

Hervorzuheben sind noch die von Jôḥannân am Schlusse des eigentlichen „Buches der Schönheit der Sitten" (Bl. 75 v°—76 v°) über seine Zeit, seine Person und sein Kloster gemachten Angaben. Denn wenn er hier 622 Heğra als Abfassungsjahr seines Werkes bezeichnet, so ist gewiß hierin der Grund dafür zu erblicken, daß Millôs als jenes Jahr 1245 n. Chr. angibt.

Der gleichfalls im siebensilbigen Metrum abgefaßte Mîmrâ des Jôḥannân bar Penkâjê ist zweifelsohne identisch mit demjenigen, der auch in der Londoner und Cambridger Hs. sich an den Nachlaß Jôḥannâns v. Mossul anschließt (= *Cambridge Add. 2018* II. Vgl. für die Londoner Hs. Margoliouth *Descriptive list of Syriac and Karshuni Mss. in the British Museum acquired since the year* 1873. S. 13 f.). Auch er ist bereits bei Millôs S. ܨܡܗ ff. gedruckt.

Die meiste Überraschung hat mir das Definitionenbuch des Mîχâ'êl gebracht. Dasselbe ist nämlich nicht, wie ich nach den Ausführungen D.s glaubte annehmen zu sollen, eine Quelle des in der Berliner Hs. *88* (*Petermann 9.* Vgl. Katalog Sachau S. 321—335) auf Bl. 184 r° bis 207 r° vorliegenden Definitionenbuchs des Bâzûδ, aus dem ich *Aristoteles bei den Syrern vom V.—VII. Jahrhundert.* I S. ܠܕ—ܠܗ (Übersetzung S. 215—219) einiges edierte, sondern es ist mit demselben identisch. Damit fällt aber jede Möglichkeit weg, den Verfasser, wie

D. es tut, mit dem alten Bâðôqâ der Schule von Nisibis im 6. Jahrh., namens Mîχâ'êl, gleichzusetzen. Denn, wie längst bekannt war, zitiert unser Definitionenbuch bereits nicht nur Isḥaq v. Ninive (Bischof geworden zwischen 660 und 680), sondern auch das „Scholionbuch" des Theodoros bar Kônî, der um 791 n. Chr., wenn auch nicht erst um 893 blühte. Vgl. hierüber Hoffmann *De Hermeneuticis apud Syros Aristotelis* S. 152, Wright a. a. O. S. 228 ff., R. Duval a. a. O. S. 261, *Aristoteles bei den Syrern* S. 213. Das fragliche Zitat (in der Definition von ܦܘܪܣ) Bl. 204v° der Berliner Hs. steht in der neuen Bl. 168v°. Daß der Bâzûð des Definitionsbuches auch unter dem Namen Mîχâ'êl erscheine, hatte also ganz richtig Hoffmann *Opuscula Nestoriana* S. XXI f. erkannt, und man wird nun auf eine reinliche Scheidung des literarischen Gutes der beiden Mîχâ'êl und allenfalls auf eine Identifizierung des Mîχâ'êl Bâzûð mit irgendeiner anderweitig besser bekannt werdenden Persönlichkeit auszugehn haben. In letzterer Hinsicht könnte immer noch am ehesten an den schon von Assemani, BO. III 1 S. 210. Anmk. 2 herangezogenen Bischof Mîχâ'êl von al-Ahwâz (gest. 852 oder 854) gedacht werden, der bereits jünger wäre als der — richtig angesetzte — Theodoros bar Kônî.

Bietet also die neue Hs. auch hier nicht das völlig Neue, was sie zu versprechen schien, so ist doch gerade für das Definitionenbuch ihr textkritischer Wert ein sehr großer. Denn die allerdings weit ältere Berliner Hs., dat. vom J. 1571 (*Gr.* = 1259/60), ist gerade in den das Werk Bâzûðs enthaltenden Partieen stark schadhaft, sodaß ich bei den von mir edierten Stücken manches aus dem — aber eben nur für diese zur Verfügung stehenden — Paralleltext im „Buche der Dialoge" des Severus bar Šakkû ergänzen mußte. Freilich wird andererseits bei der jüngeren Hs. auch wieder mit der Möglichkeit seit dem 13. Jahrh. in den Text eingedrungener Korruptelen gerechnet werden müssen. Sicher eine solche ist sogleich die Zurückführung der ersten Definition der Philosophie auf „Sokrates" statt auf die „Sokratiker": ܣܘܩܪܛܝܣ statt ܣܘܩܪܛܝܩܘ (*Aristoteles bei den Syrern* S. ܟܒ Z. 18), das ich a. a. O. S. 27 selbst als eine noch auf griechischem Boden erfolgte Verderbnis von Στωικοί in Σωκρατικοί erwiesen habe.

Eine alte Handschrift nestorianischer Grammatiken. — Gleichzeitig mit der soeben behandelten hat die Firma Otto Harrassowitz noch eine zweite syrische Hs. erworben, die mir gleichfalls zur Prüfung vorgelegen hat und über die hier noch einige Worte folgen mögen. In altem orientalischem Lederband über Holzdeckeln und mit gepreßtem Kreuz auf der Vorderseite umfaßt sie in ihrem heutigen Bestande 175 Blätter Papier im Format von rund 25 × 18 cm., die Seite zu 25 Zeilen einer schönen einkolumnigen Serṭâ-Schrift alter-

tümlichen Charakters. Die Blattlagen zu je zehn Blättern sind zu Anfang und Ende numeriert. Hinter der letzten vollständigen Blattlage d. h. zwischen Bl. 170 und 171 ist ein Blatt ausgerissen. Die Numerierung der Blattlagen durch große Zahlbuchstaben steht zwischen Flechtbandmotiven. Je eine seitenbreite Flechtbandleiste auf Bl. 160v° und 161r°, die Flechtbandumrahmung einer Tabelle auf Bl. 26r° und ein Kreisornament unter der größtenteils zerstörten Subscriptio Bl. 175v° vervollständigen den bescheidenen Dekor. Bei demselben ist außer der schwarzen Schreibtinte Rot und Grün verwendet. Doch ist die Kolorierung gelegentlich unausgeführt geblieben. Alle Überschriften und einzelne Worte im Texte sind rot.

Die Hs. enthält I) Bl. 1v°—19v° die Grammatik des Elias v. Nisibis, deren erste Kapitel durch Gottheil (*A treatise on Syriac grammar.* Berlin 1887) ediert wurden (Vgl. Merx *Historia artis grammaticae apud Syros* S. 112 ff.). II) Bl. 19v°—160v° die große Grammatik des Jôḥannân bar Zô'bî (Vgl. Merx a. a. O. S. 158 ff. Martin *Traité sur l'accentuation chez les Syriens orientaux.* Paris 1887) und III) Bl. 161v°—175v° die kleinere Grammatik des Jôḥannân bar Zô'bî in Versen des siebensilbigen Metrums (Vgl. Merx a. a. O. S. 158). Die nicht wenigen Hss., in denen diese drei standard works nestoranischer grammatischer Literatur schon bisher auf europäischen Bibliotheken vertreten waren, sind bei Wright *A short history of syriac literature* S. 237 Anmk. 2 bezw. 259 Anmk. 4 verzeichnet. Der Mehrzahl derselben gegenüber nimmt die neuaufgetauchte durch ihr Alter eine hervorragende Stellung ein. Glücklicherweise hat sich nämlich von der Subscriptio gerade die Datierung erhalten: die Hs. ist geschrieben im J. 1792 (*Gr.* = 1480/81). Sie wird mithin an Alter für alle drei Stücke nur durch die vom J. 1585 (*Gr.* = 1273/74) bezw. 1583 (*Gr.* = 1271/72) datierten römischen Hss. *Vat. Syr. 194* und *450* übertroffen. Bei ihrem durchgängig ausgezeichneten Erhaltungszustand stellt sie mithin einen der hervorragendsten Überlieferungszeugen für die in ihr enthaltenen Texte dar.

Fragmente koptischer liturgischer Handschriften. — Im Verlaufe der Frankfurter Menasexpedition hat Monsignore Dr. C. M. Kaufmann im „Kaṣr" des Dêr Baramûs in der Nitrischen Wüste auf dem Fußboden eines alten Bibliotheksraumes wirr herumliegende Blätter zusammengesucht, die ihm hernach vom Abte des Klosters, Amba Gabriel, zum Geschenke gemacht wurden. Die mir von ihm vorgelegten, jedenfalls verhältnismäßig jungen Blätter im Format von rund 16 × 11 cm., von deren Schriftcharakter, das von ihm freundlich zur Verfügung gestellte Faksimile eine Vorstellung gibt, weisen bohairischen Text mit arabischen Über- und Unterschriften und gelegentlichen äußerst rohen

Titelzierden auf, bei denen außer der schwarzen Schreibtinte das auch für Überschriften und Initialbuchstaben gebrauchte Ziegelrot und ein helles Grün zur Verwendung kommen. Der nur wenig lohnenden Aufgabe ihrer Ordnung und der Identifizierung der auf ihnen erhaltenen Texte hat auf meine Bitte Herr Dr. W. E. Crum sich mit liebens-



Fol. ⲣⲁ v° Fol. ⲡⲃ v°

cod. Copt. Kaufmann: „Psalmodia (Theotokia)"-Fragmente.

würdiger Hilfsbereitschaft unterzogen. Wir haben es nach seiner Feststellung mit dreierlei zu tun.

I. Eilf Blätter einer Sammlung von Responsoria zum Evangelium (امرد انجيل) und von „Grüßen" (الاسبسمس = ἀσπασμός), von der das Vorliegende sich mit den betreffenden Stücken bei Malan *Coptic Documents.* IV. Teil S. 5, 42, 47, 53, 58, 61 identifizieren läßt. — Von den beiden Gattungen liturgischer Gesangstücke entspricht die erstere dem προκείμενον der griechischen, dem *Graduale* der römisch-abendländischen Liturgie, während die Stücke der anderen zum Vortrage während der Erteilung des Friedenskusses bestimmt sind. Ich würde den Typ der in Rede stehenden liturgischen Hs. mit einem abendländischen *liber gradualis* vergleichen. Von Evangelienlesungen sind solche in Vesper, Matutin und in der Messe berücksichtigt. Von

Tagen des Kirchenjahres erscheinen in den vorliegenden Bruchstücken: das Fest des Erzengels Raphaël, der siebte Freitag der Fastenzeit, der Lazarussamstag, der Palmsonntag, der erste (= „Neuer Sonntag") und zweite Sonntag der πεντηκοστή zwischen Ostern und Pfingsten. Zum Palmonntag findet sich auch eine längere Dichtung unter dem Namen „Kanon" (القانون).

II. Fragmentarisches Exemplar des die „Psalmodia (Theotokia)" enthaltenden Hymnenbuches, von dem die numerierten Blätter κβ—κϛ, λα—λϛ, λθ, μγ, μα, ν—νη, ξα, ξϛ, ξζ, ο, οβ, οε, οζ, οθ, πζ—πθ, ϥ—ϥα, ϥθ—ρζ, ρθ, ρια, ριζ, ρκ—ρκη, ρλ—ρλϛ, ρμθ—ρνθ, ρξα—ρξγ, ρξϛ, ροβ, σ, σα, σιζ—σκβ, σλβ, σοβ, σϥε, τβ, τκε, τλ vorliegen. Crum identifizierte: 1. Psali auf das Kreuzfest des 17. Tût (*Inc.* Bl. κβ r° = Rylands No. 433 Bl. 17), 2. Psali auf den Erzengel Michael (*Inc.* Bl. λα r°), 3. ein anderes für den 12 Hatûr (*Inc.* Bl. λα r° = Rylands No. 433 Bl. 57 v°), 4. ein drittes für denselben Tag (*Inc.* λθ r° = Rylands No. 433 Bl. 53r°), 5. Psali auf den hl. Georg für den 7. Hatûr (*Inc.* Bl. μα v° = Rylands No. 433 Bl. 37r°), 6. Doxologia auf das Kreuz (*Inc.* Bl. νβ r° = Kairenser Theotokia-Ausgabe S. 378), 7. Doxologien für den Monat Kîhak (*Inc.* Bl. νε v° = ebenda S. 375), 8. Doxologien für die Fastenzeit (*Inc.* Bl. ξα r° = ebenda S. 405), 9. Stück aus der Lobrede des Theodosios auf den Erzengel Michael (Bl. οζ. Vgl. Budge *Saint Michael the archangel* usw. London 1894), 10. Psali der II. Theotokie auf Weihnachten (*Inc.* Bl. οθ v°), 11. ebenso der V. (*Inc.* Bl. πθ r°), 12. ebenso der VI (*Inc.* Bl. ϥα r°), 13. Psalis für das Fest der Taufe Christi (Epiphanie) am 11. Tûbeh (*Inc.* Bl. ρα r°), 14. Psalis für das Fest des Entschlafens der Heiligen Jungfrau am 21. Tûbeh (*Inc.* Bl. ρκη r°), 15. Psali auf das Fest der Heiligen Jungfrau bezw. des Baues ihrer Kirche in Philippi (s. das Synaxar *sub die*) am 21. Baûneh (*Inc.* Bl. ρηγ r°), 16. Psali auf Weihnachten (*Inc.* Bl. σκ r°), 17. Psali auf die Fastenzeit (*Inc.* Bl. τβ r°), 18. Sammlung von „Grüßen" (بسمس = ἀσπασμός) für verschiedene Tage (*Inc.* Bl. τκε r°).

II. Zwanzig Blätter verschiedener Hss., darunter fünf mit der Numerierung μβ—μϛ, enthaltend Lektionen (z. B. Gal. 6, 14 ff., Is. 48, 12 ff.), Hymnen (قطعة) und Grüße (اشبسمس = ἀσπασμός).

Ich möchte diese anspruchslose Mitteilung zum Anlaß einer doppelten Anregung nehmen. Nicht wenige liturgische Bücher der koptischen Kirche sind in neuerer Zeit zu Kairo in Druckausgaben herausgekommen. Es wäre überaus dankenswert, wenn die eine oder andere größere öffentliche Bibliothek Deutschlands darauf bedacht sein wollte, systematisch diese und überhaupt alle neueren liturgischen Drucke des nichtgriechischen Orients zu erwerben, in denen sich ein unschätzbares Hilfsmaterial auch für streng wissenschaftliche liturgische

Studien birgt. Dringend wäre sodann eine zusammenfassende Einführungsschrift in die koptischen Liturgika zu wünschen, wie ich sie meinerseits für den syrisch-jakobitischen Ritus in meinem Buche über *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* zu schaffen gesucht habe. Es ist ja wenigstens von englischen Gelehrten bereits manches recht Wertvolle zur Kenntnis und zum Verständnis der koptischen Liturgie veröffentlicht worden. Aber es fehlt doch ein einheitliches liturgiegeschichtliches Hilfsmittel, dessen Konsultierung es ermöglichte, sich von der praktischen gottesdienstlichen Bedeutung der verschiedenartigen in der hslichen Uberlieferung begegnenden Texte ein klares Bild zu machen. Ein solches würde aber bei dem so stark fragmentarischen Charakter jener Überlieferung ein doppelt fühlbares Bedürfnis befriedigen. Es wäre eine höchst dankbare Aufgabe etwa für die junge wissenschaftliche Station der Görres-Gesellschaft in Jerusalem, auf Grund einer sorgfältigen Beobachtung des heutigen gottesdienstlichen Lebens der Kopten uns das Gewünschte zu schenken.

Dr. A. Baumstark.

C) BESPRECHUNGEN.

Franz Jos. Dölger *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben. V. Band 3./4. Heft).* Paderborn 1911 (Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh). — XII, 205 S. mit zwei Tafeln.

Noch bevor er dem vom Unterzeichneten in der WBG. 1911 S. 97 ff. 105—108 eingehend gewürdigten ersten Bande seines großartigen Werkes über das altchristliche Fischsymbol den zweiten folgen lassen konnte, hat der eminent gelehrte Privatdozent für Dogmengeschichte an der Universität Würzburg, Dr. Fr. J. Dölger, in dem vorliegenden Doppelheft uns mit einer Spezialuntersuchung zur Geschichte der Taufe im Altchristentum beschenkt, die in reichem Maße wieder alle Vorzüge jenes größeren Werkes aufweist und mit denselben noch denjenigen eines ungleich strafferen und klareren Aufbaues vereinigt. Um für die erstmals bei Hermas *Simil.* IX 16 § 2—7 auftretende Bezeichnung des gesamten christlichen Initiationsaktes als σφραγίς ein erschöpfendes Verständnis anzubahnen, wird zunächst (S. 1—38 bezw. 39—69) nach allen nur erdenklichen Richtungen mit vorbildlicher Sorgfalt der Gebrauch des Wortes und der Sache in der

profanen Kultur und in der religiösen Sphäre der Antike verfolgt. Es schließt sich eine nicht minder sorgfältige Würdigung der literarischen und epigraphischen Bezeugung jener Bezeichnung an, wobei abgesehen von der genannten Stelle des „Hirten" einige weitere Zeugnisse der kirchlichen Literatur bis zum Anfang des 3. Jahrhs. (Paulusakten; sog. II Klemensbrief; Irenäus; Klemens v. Alexandreia und wohl auch Hippolytus, dagegen nach meinem Empfinden doch nicht so unbedingt auch Tertullianus), die Aberkiosinschrift, eine auf die Kreise der Gnosis gehende Äußerung des Kelsos und die — wenigstens ursprünglich — gnostischen Thomasakten in Betracht kommen. Mit scharfsinnigem Sicheinfühlen in das Empfinden der ersten christlichen Jahrhunderte wird weiterhin (S. 99—149) den sämtlichen und recht verschiedenartigen Vorstellungen nachgegangen, die sich mit dem Sphragisnamen der Taufe verbanden, und nunmehr erst (S. 149—171) die Frage nach der Entstehung desselben aufgeworfen. Ein Schlußkapitel (S. 171—193) ist seiner späteren Geschichte vom 3. Jahrh. an gewidmet. Die in ein „Verzeichnis der Schriftstellen", „Namen- und Sachregister" und „Griechisches Register" sich gliedernden Indices (S. 194—205) sind mustergültig.

Bezüglich des Entstehungsproblems läßt nach einer lichtvollen Darlegung des „Standes der Frage" (S. 149—156) und einer eingehenden Auseinandersetzung mit Wobbermins Anschauung über σφραγίς und σφραγῖδα τηρεῖν als Termini der Mysteriensprache (S. 156—169) eine anerkennenswerte Besonnenheit den Verfasser die eigene Meinung (S. 169 ff.) nur als „wahrscheinlichste Lösung" einführen. Die Bezeichnung der Taufe als des Siegels scheint ihm „an ein körperliches Signum sich nicht angeschlossen zu haben". An die „Profansprache" „genau wie der entsprechende Mysterienausdruck" anknüpfend, dem ihr gegenüber mindestens mit großer Wahrscheinlichkeit „die Priorität zuerkannt" werden müsse, brauche sie aber dennoch keineswegs „eine direkte Entlehnung" „aus dem Mysterienwesen" darzustellen. Vielmehr könne „der Ausdruck" σφραγίζειν „in seiner kultischen Bedeutung = weihen (endgültig weihen)" aus der heidnischen Mysterienterminologie füglich „bereits in die Umgangssprache eingedrungen sein", aus der ihn dann das Christentum übernommen hätte. Fasse man aber „nicht nur" „den Namen als solchen, sondern auch" „den damit verknüpften Gedankeninhalt" ins Auge, dann könne die christliche Bezeichnung vollends „nicht auf die Mysterien als ihre Wurzel zurückgeführt", wohl dagegen „ohne die philosophische Denkweise, wie sie durch die Ideenlehre Platos angebahnt wurde und dann im hellenistischen Judentum bei Philo von Alexandrien einen typischen Vertreter fand", „nicht völlig" verstanden worden. Meinesteils muß ich gestehen, bei aller Bewunderung für die religionsgeschichtliche For-

schungsweise D.s mir dieses Resultat nur mit erheblicher Reserve aneignen zu können. Maßgeblich ist hierbei für mich die Rücksicht auf den Gebrauch von σφραγίς und σφραγίζειν in den orientalischen Spendeformeln der Firmung bezw. nach orientalischer Terminologie: der Myronsalbung.

D. ist auch an dem hier zu berührenden Problem keineswegs achtlos vorübergegangen. Nachdem er in seinem Schlußkapitel zunächst (S. 171—175) den Gebrauch von σφραγίς als Name des Kreuzzeichens und (S. 175—179) die Verwendung des Kreuzzeichens in der Taufliturgie ins Auge gefaßt hat, behandelt er (S. 179—183 bezw. 184—193) ausdrücklich das Verhältnis „des Sphragisnamens" zur Firmung sowohl im Abendland als im Morgenland. Um eine nachträgliche „Übertragung" jenes Namens auf dieselbe, bei der im Abendland der zuerst durch die Afrikaner Tertullianus und Cyprianus vertretene „Militärvergleich" des Taufgelöbnisses „mit dem Fahneneid der Armee" eine nicht geringe Rolle gespielt hätte, handelt es sich für ihn aber bei dem fraglichen Verhältnis ausschließlich. Früher durchaus „die gesamte christliche Initiation" bezeichnend „ringt sich" für ihn σφραγίς erst allmählich „als charakteristische Bezeichnung der Myronsalbung durch", eine „Entwicklung", die im Osten sich ungleich langsamer vollzogen hätte als im Westen, auch dort aber um die Mitte des 5. Jahrhs. wenigstens „für einige Gegenden abgeschlossen" erscheine. In der Tat ist zuzugeben, daß erst um diese Zeit die noch heute in der griechischen Kirche gültige Spendeformel der Myronsalbung: Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου und zwar für Konstantinopel durch ein Schreiben der dortigen Kirche an Martyrios v. Antiocheia ihre erstmalige Bezeugung finde. Daß sie aber nicht schon weit älter sein könne, wäre damit indessen keineswegs ausgemacht, selbst wenn jene Formel ganz vereinzelt dastünde. Nun kehrt jedoch — in offensichtlich von der griechischen unabhängiger Ausprägung — der Ausdruck „Siegel" in den entsprechenden Formeln schlechthin aller orientalischen Riten wieder. Ich verweise auf die Zusammenstellung bei Staerk *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche.* Freiburg i/B. 1903. S. 154—162 bezw. auf die Weise wie spätestens gegen Ende des 5. Jhs. Narsai in seinem Mimrâ über die Taufe (ed. Mingana I S. 365, 367. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai.* Cambridge 1909 S. 41, 44) die alte Formel der soeben „nestorianisch" werdenden ostsyrisch-persischen Kirche paraphrasiert. Die Übereinstimmung aller einschlägigen Liturgiedenkmäler des Ostens gerade in diesem und auch nur in diesem Elemente ihrer sonst so weit auseinandergehenden Spendeformeln der Myronsalbung muß durchaus den Eindruck machen, als ob es sich bei demselben um etwas Uraltes handle. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn man beobachtet, wie verschiedentlich hier Vorstellungen mitklingen, die D. als eng mit der ältestchristlichen σφραγίς-Terminologie verknüpft erwiesen hat, so diejenige vom *„signum infragile"* bei Kopten, Abessiniern und in der von mir in der alten Serie dieser Zeitschrift I S. 32—45 veröffentlichten alten ägyptischen Taufliturgie (Staerk a. a. O. S. 155 Anm. 1, 157 Anmk. 5), diejenige vom „Siegel des Glaubens" in der jakobitischen Taufliturgie des Severus v. Antiocheia, sowie in derjenigen der Maroniten (ebenda S. 156 Anmk. von S. 155), ja sogar diejenigen vom Charakter des σφραγισθείς als „Gottessklave", von einer eigentlichen „Brandmarkung" und von dem „Namen der Gottheit" als Inhalt des aufgedrückten Siegelzeichens bei Narsai (nach der englischen Übersetzung Connollys S. 44): *„Such anone", he says, „is the servent of the King of kings that are on high and below; and with His name he is branded that he may serve according to this will.'"* Ich verkenne nicht, daß für den gläubigen Katholiken das Problem hier vom historischen auf das theologische Gebiet hinüber zu wachsen bestimmt ist, was

es D. nahe legen konnte, ihm in einer rein historisch gehaltenen Untersuchung nicht allzuweit nachzugehen. Denn wenn die Firmung, ob auch ursprünglich in engster Verbindung mit der Taufe, von allem Anfang an als ein „von unserem Herrn Jesus Christus" eingesetztes „wahres und eigentliches Sakrament" vorhanden war *(Conc. Trident. Sess. VII Can. 1 de sacramentis in genere; Can. 1 de confirmatione)*, dann muß sie auch von allem Anfang an eine bestimmte Spendeformel gehabt haben. Dann aber spricht geschichtlich alles dafür, daß in dieser Spendeformel von allem Anfang an der σφραγίς-Gedanke beherrschend zum Ausdruck kam. Doch auch eine rein historische Betrachtungsweise wird wenigstens die Möglichkeit offen lassen müssen, daß schon seit ältester Zeit eine Ölsalbung neben dem Taufbade einen integrierenden Bestandteil der Initiation ausmachte, an der dann nach Ausweis des liturgiegeschichtlichen Befundes die Bezeichnung σφραγίς ursprünglich gehaftet haben dürfte. Als *pars pro toto* müßte unter dieser Voraussetzung in einem Satze wie dem des Hermas: ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν letzten Grundes der Gebrauch von σφραγίς wie derjenige von ὕδωρ zur Bezeichnung des gesamten Initiationsaktes gelten, und die von der späteren Terminologie allmählich vollzogene Gegenüberstellung von βάπτισμα und σφραγίς als Taufe und Firmung bezw. Myronsalbung entspräche nur dem, was als reale Grundlage schon hinter dem älteren bis über Mitte des 2. Jahrhs. hinaufzuverfolgenden und andererseits z. B. noch bei Kyrillos v. Jerusalem sehr greifbar werdenden Sprachgebrauche stand.

Ich brauche kaum ausdrücklich zu sagen, daß, auch wenn die Dinge so liegen sollten, die Untersuchungen D.s über das Verhältnis des christlichen Terminus σφραγίς zur profanen und religiösen Kultur der Antike im allgemeinen und zum Mysterienwesen insbesondere, wie über die mit ihm sich verbindenden innerchristlichen Vorstellungen und den Zusammenhang mindestens einer derselben mit dem Platonismus an methodischem Wert und bleibendem Wahrheitsgehalt gar nichts einbüßen würden. Denn es verschlägt für jenes Verhältnis und für diese Vorstellungen nichts, ob der Terminus letzten Grundes ursprünglich auf die ganze Initiationsfeier oder wie das bei Hermas synonym erscheinende τὸ ὕδωρ nur auf eine einzelne Teilhandlung derselben ging, wobei dann für seine Entstehung von der profanen Seite her die Sklaven- und Militärsignierung (vgl. S. 23—37), von der sakralen die Tätowierung z. B. des Dionysoskultes (vgl. S. 42 f.) als maßgeblichste antike Anschlußstelle der Entwicklung sich darböte. In jedem Falle wird D.s neues Buch ein geradezu glänzender Beitrag zu der so dringend notwendigen methodisch sicheren Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Antike bleiben.

Dr. A. Baumstark.

Anton Baumstark *Die christlichen Literaturen des Orients.* (*I*) *Einleitung I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum.* (*II*) *II. Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum. III. Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier.* Leipzig 1911. — 134, 116 S. (*Sammlung Göschen Nrr. 527* und *528*).

Aus einem Guss erhalten wir hier eine knappe und dabei lesbare, durch großzügige geschichtliche Betrachtungen eingeleitete und von aller Voreingenommenheit freie Darstellung der Literaturen des nichtgriechischen christlichen Orients. Zuverlässigkeit, weises Maßhalten und die Vermeidung trockener Eintönigkeit sind die augenfälligen Vorzüge dieses Werkes.

Wer näher zusieht, wird in der sorgfältigen Behandlung der verschiedenen Bibelübersetzungen und Liturgien und der entlegeneren Partien der syrischen Literatur das spezielle Arbeitsgebiet des Verf. wiedererkennen. Aber auch die von diesem weiter entfernten Abschnitte zeugen von der eingehenden und umsichtigen Behandlung des jeweiligen Einzelgegenstandes, die dabei nie den Blick auf das Ganze vermissen läßt. Zumal die — auch für die sprachwissenschaftliche Forschung der Jetztzeit beachtenswerte (II, S. 8) — christlich-arabische Literatur ist bisher nirgends in so trefflicher Weise dargestellt worden, während die äthiopische vielleicht noch etwas breiter hätte angelegt werden können. Über das koptische, armenische und georgische Schrifttum steht mir leider kein Urteil zu, was ich (man verzeihe die persönliche Bemerkung!) bei der Lektüre über die Theologie, die medizinische, die Zauberliteratur und das Erzählertalent in der Prosa der Kopten (I, S. 117ff.) unter Vergleich der entsprechenden literarischen Erscheinungen in Abessinien (II, S. 53 etc.) besonders schmerzlich empfunden habe. Im Einzelnen ist das Werk so angelegt, daß je nach einer allgemeinen geschichtlichen Entwicklung und Einteilung in historisch bedingte Perioden die Einzelgebiete der betreffenden Literaturen überblickt werden: Bibeltexte und Apokryphen, Liturgie und Recht, Hagiographie, Theologie, Geschichtschreibung, Profanwissenschaft und Poesie. Die naheliegenden Klippen der Wiederholung (vgl. z. B. I, S. 69, 74 über Aristoteles) hat der Verf. dabei fast immer glücklich vermieden, und auch die Verteilung wichtiger Grundgedanken auf mehrere Abschnitte (z. B. über die Vermittlerrolle der Syrer I, S. 29, 50, 69, vgl. auch 119) bringt keine Unzuträglichkeiten mit sich. Für den gegebenen Zweck hat Baumstark seine Aufgabe trefflich gelöst. Trotz der fehlenden, durch das Unternehmen ausgeschlossenen, literarischen Nachweise werden die beiden von ihm bearbeiteten Bändchen neben den Darstellungen seiner Vorgänger, Wright, Nöldeke, Littmann u. A., Vielen ein sicherer und handlicher Wegweiser sein; sie bilden eine Zierde der Göschen'schen Sammlung.

I, S. 6 am Schluß war wohl auch Scherman's unentbehrliche Bibliographie zu erwähnen. — S. 39. Die Abkürzung Σύροι aus Ἀσσύριοι wird bekanntlich von Manchen bestritten. — S. 62. Nicht das ganze christliche Adambuch führt sich als Testamentum Adae ein; letzteres ist damit offenbar nur sehr lose verbunden. — S. 70. Als letzte Quelle der Geoponica glaube ich babylonisches Schrifttum annehmen zu müssen, ebenso für eine Reihe von Stellen im Dialog über das Fatum (S. 74). —

Zu S. 87 vgl. jetzt A. J. Wensincks Bearbeitung *The Story of Archelides* (Leyden 1911), zu II, S. 21 J. Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg 1912) und zu II, S. 34 zuletzt Th. Nöldeke, ZA. 27 (1912), S. 159ff. (*Umaija b. Abi-ṣ-Ṣalt*). — Analog der II, S. 36 angeführten jüdischen Geʿezliteratur war wohl auch mit wenigen Worten auf die jüdisch-arabische hinzuweisen. — Unter den einheimischen abessinischen Gottesmännern (II, S. 47f.) vermisse ich Gabra Manfas Qeddus, unter den dortigen Wunderberichten (S. 52) die Taʾâmer des Zarʾa Buruk (vgl. C. Jaeger, ZA. 25, S. 227ff.) und unter den Beschwörungsgebeten (S. 53) die Zauberrollen mit der Legende vom Kampf des heiligen Susenjos gegen Werzeljâ (vgl. W. H. Worrell, ZA 23, S. 149ff.; 24, S. 59ff.). — Schreibversehen sind sehr selten: II, S. 11, 14, 27 lies Isḥâq, II, S. 13 Ḥâriṯ und II, S. 62 Urarṭu; ich würde lieber auch Pĕšîtâ und (I, S. 25, 52, 89, nach Analogie ähnlicher Namen) Ṭûr ʿAbdîn lesen. — Die Register haben bei Stichproben nie versagt.

Prof. C. Bezold.

Karl Krumbacher *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. Aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von* Albert Ehrhard *(Abhandlungen der Königl. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Philos.-philolog. und histor. Klasse. XXV. Band, 3. Abhandlung).* München 1911. — XLII, 329 S. (mit 3 Tafeln).

Der vorzeitige Tod, durch den leider am 12. Dezember 1909 K. Krumbacher der Wissenschaft entrissen wurde, hat den unermüdlichen, bahnbrechenden Forscher am völligen Abschluß und an der Herausgabe eines großangelegten Werkes verhindert, das seinen Namen in ruhmvollster Weise mit einem hochinteressanten Problem auch hagiographischer Forschungsarbeit verknüpfen sollte. Pietätvolle Mühewaltung einer ebenso kongenialen als treuen Freundeshand hat nunmehr —nicht ohne wertvolle Ergänzungen— den betreffenden Teil seines wissenschaftlichen Nachlasses der Öffentlichkeit übergeben. A. Ehrhard gebührt für diese nach Lage der Dinge sehr beträchtliche Mühewaltung der wärmste Dank aller an Literatur und Legende des christlichen Ostens interessierten Gelehrtenkreise. „Wenn auch", wie E. im Vorwort (S. XV) sich ausdrückt, „ein herbes Geschick" den verehrten Altmeister der mittel- und neugriechischen Philologie „daran gehindert hat", seiner Arbeit „den ganzen äußeren Umfang und die innere Vollendung zu geben, die ihm vorschwebten", wenn der Herausgeber selbst (S. XIV) eine Mehrzahl K. unbekannt gebliebener Texte nachzuweisen vermag und demgemäß „die Notwendigkeit" betonen muß, noch erschöpfender „das ganze hsliche Material durchzuforschen", bildet dieses *opus posthumum* doch eine Leistung, die für alle weitere Forschung über die Entwicklungsgeschichte der Georgslegende und den Zusammenhang ihrer literarischen Zeugnisse grundlegend bleiben wird. Es bildet, was noch ungleich mehr besagt, eine Leistung, die auf dem Gebiete christlich-orientalischer Hagiographie methodisch vorbildlich

wird wirken müssen. Denn es liegt auf der Hand, daß der von K. für die Georgslegende erwiesene Gang der Dinge ein typischer sein dürfte, der sich noch für eine Reihe von Legenden besonders populär gewordener Heiligengestalten des Ostens wird nachweisen lassen. Wie der — erst nachträglich nach dem Vorbild der verschiedenen Theodore auch zum Drachentöter gewordene — Heilige von Lydda-Diospolis dürften z. B. auch Nikolaos, Katharina, Kyriakos und Julitta ihre Popularität vor allem als Helden zwar der Sprache nach ursprünglich griechischer, aber in einem wesenhaft orientalischen Milieu entstandener Volksbücher begründet haben, deren kirchlich nicht immer unanstößige Phantastik einen längeren Prozeß literarischer Disziplinierung durchmachen mußte, bis die Legende ihre für den offiziellen Kult der griechischen Kirche maßgeblich gebliebene Normalgestalt erreicht hatte. Ständig wird hier auch immer wieder damit zu rechnen sein, daß neben etwaigen altlateinischen vor allem orientalische Texte weit unmittelbarer als die große Masse der griechischen an die Urgestalt der Legende heranführen, auf dem griechischen Sprachboden selbst aber mit derselben abseits von der hohen Literatur der Kirche mehr volkstümliche Erzählungen gerade jüngerer Hss. einen auffallenden Zusammenhang wahren dürften.

Was nun näherhin die Georgsarbeit K.s in ihrer von E. geschaffenen endgültigen Gestalt betrifft, so zerfällt sie in drei als Kapitel bezeichnete Hauptteile. Von denselben bringt der erste (S. 1—105) die meist vollständige, vereinzelt allerdings auch nur auszugsweise Edition der wichtigsten Texte, welche den folgenden Untersuchungen zugrunde liegen. Es sind dies: 1) die sämtlich den Volksbuchcharakter tragenden Texte der unmittelbar bis über das 8. Jahrh. zurückführenden griechischen Bruchstücke des Wiener Palimpsests *Cod. Vindob. lat. 954*, und je eines vollständigen Martyrions der Hss. *Athen. 422* (vom J. 1546), *Marc. gr. II 160* in Venedig, *Paris. gr. 770* (vom J. 1315) und *Vindob. gr. 123* (saec. XIII), 2) der nach den beiden Hss. *Vat. gr. 1660* (vom J. 916) und *Paris. gr. 499* (saec. IX) gebotene reine und ein in *Paris. gr. 1534* (saec. XII) und einigen wenigen anderen Exemplaren (vgl. S. 173) vorliegender interpolierter Normaltext der kirchlich disziplinierten Prosalegende, 3) die nach *Paris. gr. 1529* (saec. XII) gegebene rhetorische Bearbeitung des Theodoros Daphnopates, 4) die beiden Enkomien des Arkadios v. Cypern und eines Theodoros Quaestor, 5) drei Kontakien, ein echtes des Romanos, ein unter dessen Namen und ein anonym überliefertes und 6) eine in mehreren Hss. überlieferte Geschichte von der angeblichen unehelichen Geburt des Heiligen, die als eine köstliche Spätblüte griechischer Novellistik hervorgehoben zu werden verdient. Dies sind abgesehen von den schon im J. 1858 durch Detlefsen ans Licht gezogenen und von

Vetter *Der Heilige Georg des Reinbolt von Durne.* Halle 1896. S. XX ff. neu herausgegebenen Wiener Palimpsestfragmenten, dem von Veselovskij im Сборник der Abteilung d. russ. Sprache und Literatur d. Kaiserl. Russ. Akad. d. Wissenschaften XXI. Nr. 2 (1880) edierten Texte des *Vindob. theol. gr. 123* und dem von Dukakis im Μέγας Συναξαριστής. Athen 1902. April. S. 375—378 veröffentlichten Enkomion des Arkadios v. Cypern sämtlich Stücke, die überhaupt oder doch, wie die Bearbeitung des Daphnopates, die beiden Formen des Normaltextes und das dritte Kontakion, vollständig hier erstmals zur Publikation gelangten. Schon als Herausgeber hat mithin K. sich über das Grab hinaus noch einmal ein ganz hervorragendes Verdienst erworben, an dem neben E. noch E. Kurtz, P. Marc und P. Maas vermöge ihrer bei der endgültigen kritischen Konstituierung des Textes geleisteten Beihülfe einen nicht zu unterschätzenden Anteil nehmen.

Die fast durchweg mit ebensovieler Meisterschaft als Sorgfalt geführten Detailuntersuchungen des den eigentlichen Körper des Buches bildenden zweiten Kapitels (S. 106—280) ziehen den Kreis der zur Diskussion gestellten Texte noch erheblich weiter. Von Zeugen der Volksbuchüberlieferung werden noch das Martyrion einer Hs. der Metropolis von Verria-Beroia (vom J. 1465) und Auszüge in der Hs. *Athen. 343* (saec. XVI) in Betracht gezogen, welche Stücke beide K. durch E. bekannt geworden waren, an rhetorischen Bearbeitungen derjenigen des Daphnopates eine solche des Niketas David, zwei mit den Worten Διοκλητιανός bezw. Ἄρτι beginnende und in der schwankenden hslichen Überlieferung gleichmäßig mit Symeon Metaphrastes in Verbindung gebrachte Rezensionen und das wohl im 15. Jahrh. in einer grotesken Sprachform abgefaßte Machwerk eines „Rhetors“ Georgios an die Seite gestellt. Aus der Predigtliteratur werden des weiteren je zwei Reden des Andreas v. Kreta und des Johannes Euchaites, die beiden Enkomien des Gregorios v. Cypern und des Konstantinos Akropolites sowie eine im letzten Viertel des 16. Jahrhs. von einem Zögling des Collegio greco in Rom zu Papier gebrachte Übungspredigt herangezogen. Die verschiedenen Synaxartexte, die auf das Martyrium des Heiligen gehenden Anweisungen des Malerbuches vom Athos, eine Kontaminierung des Martyrions mit dem Drachenkampfe und einigen anderen Wundern in der Hs. *Vat. gr. 1190* (vom J. 1542), der einer genaueren Untersuchung sich augenblicklich entziehende, aber wohl eine verkürzte Redaktion der Geburtsnovelle darstellende Text einer Hs. in Messina (No. 29 vom J. 1308) rücken mit jener Novelle zu einer losen Gruppe von Varia zusammen. Neben den drei Kontakien werden endlich nächst einigen durch Pitra und Anfilochij bekannt gemachten Liederfragmenten auch die jüngeren Schichten dem Heiligen gewidmeter liturgischer Poesie berücksichtigt.

Es kann leider nicht verschwiegen werden, daß der verewigte Meister, wo es sich um Dinge der Liturgie handelt, ein offensichtlich ihm fremdes Gebiet betritt, auf dem ihm mindestens ein Mißgriff nicht erspart blieb. Eine in der Hs. *Paris. gr. 401* (saec. XIV—XV) vorliegende Sammlung von acht nach den acht Kirchentönen zu singenden Kanones auf den hl. Georg, also eine echte 'Ὀκτώηχος zu seiner Ehre, soll nach S. 276 mit dem eventuellen Einfallen des Festes vom 23. April in die Osterwoche zusammenhängen. Als Kronzeugin hierfür wird eine τυπικὴ διάταξις angeführt, die „aus einer alten Hs. mit allen Schreibfehlern" in das gedruckte Menaion übergegangen sein und merkwürdige Spuren einer „älteren Stufe der liturgischen Entwicklung" aufweisen soll. Ich vermag aus dem ohne die angerufenen Korruptelen auch im offiziellen Τυπικὸν — — τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας (z. B. Ausgabe Athen 1897. S. 220—231) stehenden Texte mit dem besten Willen nichts von dem herauszulesen, was K. in ihm findet. Für jene Kanonessammlung liegt aber eine ganz andere Erklärung offen zur Hand. Bekanntlich sind die Werktage der Woche mit Ausnahme des dem Andenken aller Verstorbenen gewidmeten Samstags bestimmten führenden Erscheinungen des Heiligenhimmels geweiht, und ein der betreffenden Erscheinung zugeeigneter Kanon schließt sich in der 'Ὀκτώηχος ἤ μεγάλη ἤτοι Παρακλητική jeweils an den eigentlichen Ferialkanon des betreffenden Tages an. In den Druckausgaben jenes liturgischen Buches sind es am Montag die Engel, am Dienstag Johannes der Täufer, am Mittwoch und Freitag die Muttergottes, am Donnerstag der hl. Nikolaos, die so ein der Gesamtanlage des Buches entsprechend achtfältiges Votivofficium besitzen. Wenn ein solches in der Pariser Hs. zu Ehren des hl. Georg vorliegt, so muß das seinen Grund in dem abweichenden Gebrauche irgend einer Kirche haben, die auch diesem einen bestimmten Wochentag ständig weihte, für ihre Παρακλητική also der Einlage von acht nach den einzelnen Kirchentönen zu singenden Georgskanones bedurfte. Bei der einzigartigen Verehrung, deren sich der Heilige in der griechisch-orthodoxen Welt erfreut, hat die Annahme eines derartigen lokalen Sonderbrauches gewiß nichts Befremdliches an sich. Wie der Liturgie versagt übrigens auch der Kunst gegenüber K.s sonstige souveräne Sicherheit. Wenn an einer späteren Stelle (S. 298 f.) Strzygowski die Behauptung nachgesprochen wird, daß der Drachenkampf „erst nach dem Ausgang des Mittelalters" „auf orientalischen Denkmälern" vorkomme, so ist, um nur einen Punkt hervorzuheben, die Tatsache übersehen, daß die I S. 348 der alten Serie dieser Zeitschrift von Stegenšek publizierte syrische Miniatur einer Hs. des ehemaligen Museo Borgiano vom J. 1546 nach einer Vorlage schon vom J. 1254/55 kopiert ist.

Das dritte Kapitel (S. 281—302) zieht die bezüglich des Zusammenhanges der überschauten Texte sich ergebenden „genealogischen Konklusionen". Von drei Abschnitten eines Anhangs (S. 303—320) bringen die beiden ersten K.s durchaus ablehnende Stellungnahme zu den Versuchen einer mythologischen und einer historischen Deutung der Georgslegende, der Identifikation des Martyrers mit Mithra, bezw. mit dem gleichnamigen im J. 361 verbrannten arianischen Gegenbischof des hl. Athanasios, während im letzten P. Maas „die ältesten Träger des Namens Γεώργιος-Georgius" zusammenstellt. Ein die Geschichte der gesamten bisher dem Georgsproblem zugewandten Forschungsarbeit widerspiegelndes „Literaturverzeichnis" (S. XVI—XXXVII) wurde in Vervollständigung des von K. hinterlassenen Grundstockes durch E. mit der ihm eigenen peinlichen Akribie er-

gänzt. Durch die Bearbeitung eines den reichen Inhalt des Ganzen erst vollständig erschließenden doppelten Registers (Namen- und Sachregisters S. 321—329; stilistischer und sprachlicher Index S. 330 ff.) hat der letztere seine Tätigkeit als Herausgeber würdig abgeschlossen. Die beigegebenen Tafeln bilden eines der Wiener Palimpsestfragmente, eine Textprobe und die Subscriptio des *Paris. gr. 770* ab.

Die älteste uns greifbar werdende griechische Fassung der Georgsgeschichte ist nach den Feststellungen K.s eine volkstümliche Erzählung, die den Heiligen unter einem Perserkönig Dadianos das Martyrium erleiden ließ. In der lateinischen und in mehrfacher orientalischer Überlieferung (koptisch, syrisch, arabisch, äthiopisch) fortlebend, wird diese Urgestalt der Legende auf ihrem griechischen Mutterboden zunächst durch die Wiener Palimpsestfragmente vertreten, die mithin Delehaye *Les légendes grecques des saint militaires.* Paris 1909 zutreffend als *„première légende de S. Georges“* ausgesprochen hat. Sie liegt weiterhin aber auch dem Athener, Venetianer und Beröer Volksbuche zugrunde und wirkt bis zu einem gewissen Grade bei Daphnopates nach. Durch Einführung des historischen Diokletianus an Stelle des sagenhaften Dadianos wurde aus ihr noch vor 500 der frühere von mindestens zwei verschiedenen „alten Diokletianstypen“ entwickelt, deren jüngerer dann den Stoff neben anderen Motiven vor allem um eine Jugendgeschichte des Heiligen und um das mit dieser zusammenhängende Martyrium seiner Mutter bereicherte. Der letztere wird durch das Pariser Volksbuch, das echte und das angebliche Romanos-Kontakion, vertreten. Ein Text des ersteren ist in dem vollständigen Wiener Exemplar eines Volksbuches aus einem solchen interpoliert, der zu der Gruppe „jüngerer Diokletianstypen“ gehörte. Diese verdanken ihre Entstehung einer zwischen 550 und 700 vorgenommenen systematischen Purgierung der Legende in kirchlichem Geiste und liegen angefangen von den beiden Predigten des Andreas v. Kreta, dem anonymen Kontakion und der teilweise wieder auf den Wunderstoff des alten Fabelbuches zurückgreifenden rhetorischen Prosabearbeitung des Niketas David in der großen Masse der verschiedenartigen griechischen Georgstexte vor. Die Existenz eines historischen Märtyrers Georgios, der als „etwas Reales“ noch hinter der „für unser Auge hintersten Kulisse“ des alten Dadianos-Volksbuches stünde, bezeichnet K. in dem Torso seines Vorwortes (S. XI) gewiß mit Recht mindestens als „höchst wahrscheinlich“. Mit nicht geringerem Recht vertritt er (S 286 ff.) gegen Amélineaus Annahme eines koptischen Urtextes der Legende diejenige einer ursprünglich griechischen Abfassung jenes Volksbuches. Wenn er aber immerhin geneigt scheint, wenigstens lokal die Entstehung desselben nach Ägypten zu verlegen, so möchte ich meinerseits demgegenüber doch fast eher an Syrien denken. Es kommt hierbei für mich u. a. auch der auf eine tatsächliche Vertrautheit mit den Dingen des persischen Ostens hinweisende Königsname Δαδιανός in Betracht. Denn wenn man z. B. aus der nestorianischen „Chronik von Seert“ (II cap. 37 *ed.* Scheer PO. VII S. 195 f., wo Hormizd IV هرمزداد heißt) ersieht, daß der Name der gewöhnlich Hormizd genannten sassanidischen Großherrn eigentlich Hormizdâd lautete, so drängt sich mir unabweislich die Erklärung auf, daß wir es mit einer Gräcisierung des Auslautes gerade dieses realen persischen Herrschernamens zu tun haben.

Daß K., über der eigenen vom Tode hinweggerafft, auch einer Arbeit anderer zum Georgsprobleme noch Stoff übrig gelassen hat, kann bei aller Anerkennung des von ihm Geleisteten einem Zweifel nicht unterliegen und wurde bereits angedeutet. Eine Ergänzung des griechischen Textematerials und im Zusammenhang damit wohl doch

auch eine gewisse Vertiefung oder Berichtigung seiner Forschungsergebnisse dürfte zunächst von E. zu erwarten sein. Weiterhin wird man entschieden an eine gründlichere Aufarbeitung der orientalischen Materialien zu gehen haben. Treffend weist E. (S. XIX) darauf hin, daß auch in syrischer Sprache eine vatikanische Hs. einen Diokletianos-Text aufweise, daß in der Ausgabe von Bedjan *Acta martyrum et sanctorum* I S. 277—300 dieser mit dem syrischen Dadianostext kontaminiert ist und eine kritische Ausgabe des letzteren nach den drei alten Hss. *Brit. Mus. Add. 17.205, 14.734* und *14.735* sich als ein dringendes Bedürfnis darstellt. Liegt in ihnen jener Text in jakobitischer Überlieferung vor, so vertritt demgegenüber, was ich hier zunächst nachtragen möchte, eine nestorianische Überlieferung desselben neben der von Bedjan zugrunde gelegten mesopotamischen die Hs. *Add. 2020* der Universitätsbibliothek zu Cambridge Bl. 97r°—105r°. Vgl. Katalog Wright-Cook S. 585. Ich notiere ferner, daß der von Dillmann herangezogene nach vorn um die Jugendgeschichte des Heiligen (mit Vaternamen Gordianos) erweiterte syrische Prosatext (vgl. S. 120), in der Berliner Hs. *75* (*Sachau 222*. Bl. 225r°—234r°. Vgl. Katalog Sachau S. 289 f.) vorliegt. Auch sie ist nestorianischer Provenienz. Erst in den Bereich der Forschung einzuziehen ist sodann vor allem die syrische Georgsdichtung. Leider nur zu Anfang unvollständig enthält einen Mîmrâ Ja'qûβs von Sərûγ auf den Heiligen das große Homiliar No. 43 des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem (Bl. 175r°A—176r° B). Vergl. S. 308 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift. Mit besonderer und begreiflicher Vorliebe scheint weiterhin der führende Vertreter der spätnestorianischen 'Onîθâ-Dichtung Giwargis Wardâ seine Stimme zum Preise seines Namenspatrons erhoben zu haben. Ich verweise bezüglich seiner z. B. in Hss. zu Berlin und Cambridge erhaltenen Georgslieder auf die Kataloge von Sachau S. 227—247 und Wright-Cook S. 233 f. Eines derselben (*Inc.* [illegible]) ist im unierten *Breviarium Chaldaicum.* II (Paris 1887) S. 559 ff. gedruckt. Einen besonders beachtenswerten, u. a. das Gespräch des Heiligen mit einem Richter und sein letztes Gebet enthaltenden, gleichfalls von einem Nestorianer, Isḥaq Šəβadnâjâ, im J. 1439/40 verfaßten Hymnus (*Inc.* [illegible]) enthält endlich die syrische Hs. Κοιχυλίδης *2* des griechischen Patriarchats in Jerusalem Bl. 112v°—118r°. Durchweg wird bei diesen jüngeren poetischen Bearbeitungen der prosaische Dadianos-Text im Hintergrunde stehen. Auch die Überlieferung der Georgslegende in arabischer Sprache (vgl. S. XVII) dürfte wohl alles eher als eine einheitliche sein und mithin gleichfalls noch einer eindringenden Spezialuntersuchung bedürfen. Wo nicht mit ihr identisch, so doch nächst verwandt mit der von Cheikho M. X. S. 414—420 edierten Rezen-

sion scheint diejenige zu sein, welche in den beiden Berliner Karšûnî-Hss. *112* (*Sachau 109*) und *326* (*Ms. orient. fol. 1408*) Bl. 210v° ff. bezw. S. 596 ff. (Vgl. Katalog Sachau, S. 397, 898) vorliegt. Jedenfalls eine andere bietet beispielsweise eine Karšûnî-Hs. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem (vollendet 1. Januar 1734) Bl. 578v° A —581r° B.

Dr. A. Baumstark.

Adolf Rücker *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese.* Breslau (Verlag von Goerlich & Coch) 1911. — IV u. 102 S. 8°.

Der Verfasser dieser Breslauer Inauguraldissertation unterzieht sich der dankbaren und mit Erfolg gelösten Aufgabe, uns über das Corpus der Lukashomilien des letzten großen alexandrinischen Theologen literarhistorisch und exegetisch zu orientieren. Zu diesem Zwecke legt er zuerst die Überlieferungsverhältnisse der Homilien klar. Der umfassendste Zeuge der Überlieferung ist die im 6. oder 7. Jahrh. entstandene syrische Übersetzung, die in der Hauptsache in den Codd. *Brit. Mus. Add. 14. 551* (saec. 8) und *14. 552* (saec. 7—8) enthalten ist und eine nicht bloß qualitativ, sondern auch quantitativ durchaus zuverlässige Wiedergabe der in ihrem Urtexte fast ganz verlorenen Homilien darstellt. In den beiden genannten Hss. fehlt allerdings eine größerę Anzahl der 156 Homilien, aus denen das (mit Lk. 2, 1) beginnende Corpus bestand. Aus anderem Hssmaterial konnte aber der Herausgeber der syrischen Übersetzung, R. Payne Smith (Oxford 1858), noch einige der fehlenden Homilien gewinnen, und ein Nachtrag dazu wurde 1874 von W. Wright geliefert auf Grund von vier zu dem *Cod. Add. 14. 552* gehörigen Folien, die 1873 in dem syrischen Kloster in der nitrischen Wüste aufgefunden worden waren. Rücker hat nun die Zahl der fehlenden Homilien noch etwas vermindert dadurch, daß er den Schluß der 27. Homilie, die 28. fast ganz und die 29. bis auf den Anfang der Einleitung in dem *Cod. Berol. Sachau 220* (saec. 8—9) fand (syr. Text u. deutsche Übersetzung im Anhang S. 87 bis 101). Im Urtext haben sich nur drei Homilien als solche erhalten (die 3., 4. u. 51.); zum Glück sind aber zahlreiche Fragmente den exegetischen Katenen, insbesondere der Lukaskatene des Nikitas von Herakleia einverleibt worden, die Card. A. Mai, am vollständigsten in *Nova Patr. biblioth.* 2 (1844) 115—444 (abgedr. bei Migne, *Patr. gr. LXXII*), ediert hat, soweit er sie in vatikanischen Hss. mit dem auf Kyrillos lautenden Lemma vorfand. Eine Ergänzung zu dieser Fragmentensammlung hat bekanntlich Rückers Lehrer, Prof. J. Sicken-

berger, in TU. 3. R. IV 1 (1909) S. 68—108 geboten, indem er die Lücke zu Lk. 9,23—10,21 aus anderen Katenenhss. ausfüllte.

Die Hauptleistung Rückers besteht nun darin, daß er an der Hand der syrischen Übersetzung das von A. Mai vorgelegte Fragmentenmaterial auf seine wirkliche Zugehörigkeit zu den kyrillischen Lukashomilien prüfte und durch die Heraushebung der echten Stücke die bei Mai stehenden unechten Fragmente ausschied (S. 35—56). Dabei mußte er sich aber ein doppelte Beschränkung auferlegen. Einmal hat er die Prüfung der griechischen Fragmente nur auf jene Partien ausgedehnt, die durch die syrische Übersetzung gedeckt sind, da er es mit Recht ablehnte, Echtes und Unechtes bloß auf innere Kriterien hin zu scheiden. Sodann konnte er die noch unedierten griechischen Fragmente nicht heranziehen. Diese sind S. 32 z. T. bezeichnet und hier weist Rücker auch auf die weiteren Vorarbeiten für eine textkritische Ausgabe des erhaltenen griechischen Textes der Lukashomilien des Kyrillos hin (hoffentlich findet sich ein Herausgeber, der fähig sein wird, das Syrische, soweit dies notwendig ist, in den Urtext zurückzuübersetzen).

Erfüllt nun auch die Arbeit Rückers nicht alle Vorbedingungen zu einer solchen Ausgabe, so setzte ihn doch seine Zusammenstellung des echten Textes der kyrillischen Lukashomilien in den Stand, ihre literarischen Verhältnisse aufzuklären: ihre Abfassungszeit (a. 430 ca.), ihre literarästhetische Form, der ihr zugrundeliegende Schrifttext (die in Alexandria gebräuchliche Textform, H bei von Soden), der an einer Auswahl von Eigenheiten charakterisiert wird (S. 67—70), sowie die hermeneutischen Grundsätze ihres Verfassers (Mittelstellung zwischen der antioch. und der alex. Schriftinterpretation mit deutlicher Abkehr von der im Johanneskommentar des Kyrillos vorherrschenden Allegorese). Die Arbeit schließt mit einer Auswahl von interessanten Einzelerklärungen Kyrills, um das Bild seiner exegetischen Methode zu vervollständigen.

Diese kurze Würdigung zeigt zur Genüge, daß Rücker sich mit seiner tüchtigen Erstlingsschrift auf das Vorteilhafteste in die Reihen der neutestamentlichen Exegeten eingeführt hat. Seine Arbeit legt auch einmal mehr Zeugnis ab für die Richtigkeit des Spruches, den die Forschung auf allen Gebieten der altchristlichen Wissenschaft immer kraftvoller bestätigt: Ex Oriente lux!

Prof. A. Ehrhard.

S. A. R. le prince Max de Saxe, R. Graffin, F. Nau *Patrologia Orientalis. Paris: Firmin Didot et Cie, imprimeurs-éditeurs. Allemagne et Autriche-Hongrie: D. Herder à Fribourg-en-Brisgau.*

Recueil de monographies. IV. Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérophories. Témoignages et révélations contre le concile de Chalcédoine. Version syriaque et traduction française éditées par **F. Nau** (S. [401]—[608] = *Tome VIII. Fascicule 1*).

Mit dem Namen von Πληροφορίαι scheinen im Zeitalter der großen christologischen Kämpfe mindestens auf syrischem Boden Sammlungen von Stellen aus biblischem und patristischem Schrifttum bezeichnet worden zu sein, deren sich die streitenden Parteien zur Entnahme des Beweismateriales für die Richtigkeit ihrer Lehre bedienten, also sog. dogmatische Katenen. Vgl. z. B. Wrights Katalog der Syriaca des British Museum S. 976. Eine andersartige, aber demselben Zweck der christologischen Polemik zu dienen bestimmte Arbeit hat unter diesem Titel in griechischer Sprache ein Schüler des Monophysiten Petros des Iberers (gest. 488), Johannes, sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl von Maiuma bei Gaza, geschaffen. An Stelle von Schrift- oder Väterzitaten sind hier Geschichten aus dem Leben und von angeblichen Offenbarungen asketisch gerichteter „Heiliger" antichalkedonensischer Gesinnung als Waffen gegen das Konzil von Chalkedon und dessen Beschlüsse zusammengestellt. Das Original des für die kirchliche Kulturgeschichte des 5. Jahrhs. ungemein wertvollen Anekdotenwerkes ist verloren. Eine syrische Übersetzung liegt vollständig nur in der einzigen Hs. *Brit. Mus. Add. 14.650* vom Jahre 1186 (*Gr.* = 874/75) vor, neben die als weitere Textzeugen eine zweite auf Bl. 17—44 wenigstens den größeren Teil des Textes enthaltende Londoner Hs. *Brit. Mus. Add. 14.631* des 10. Jahrhs. und umfangreiche Auszüge in den beiden Geschichtswerken des sog. Ps.-Dionysios von Tell-maḥrê und des Patriarchen Michaël d. Gr. treten. F. Nau, der auf dem XI. Internationalen Orientalistenkongreß 1897 ein erstes Resumé über den reichen Inhalt des eigentümlichen Buches gegeben hatte, bot schon ein Jahr später ROC. III S. 232—259. 337—392 eine französische Übersetzung nach einer Abschrift des vollständigen Kodex. Nunmehr erhalten wir aus der Hand des Unermüdlichen eine auf alle Textzeugen gegründete geradezu mustergültige kritische Ausgabe begleitet von einer neuen auf Abbé Brière zurückgehenden Übertragung ins Französische. Eine kurze *Introduction* (S. 5—10) orientiert knapp aber gut über die Textesüberlieferung, den Autor, Gegenstand und Geschichte seines Werkes, Quellen und Stil desselben. Anhangsweise werden (S. 157—161) vier Anekdoten aus der nestorianischen Hs. *Sachau 329*, von denen drei eine stark abweichende Rezension der Nummern 28—30 der „Plerophorien" darstellen, und (S. 162—183) einige syrische und griechische Erzählungen ähnlichen Genres geboten. Sehr sorgfältige und umfassende Indices (S. 185—205) erleichtern die Benützung in dankenswertester Weise.

Die „Plerophorien" haben eine Übertragung nicht nur ins Syrische gefunden.

Auf ein armenisches Exzerpt aus denselben hat gleichfalls N. in der ROC. IV S. 134 hingewiesen. Daß auch die Kopten gut mit ihnen vertraut waren, erhellt z. B. daraus, daß sie, worauf ich hier hinweisen möchte, als „Buch der Testimonia" des Iberers Petros noch im bohairischen دفنار (᾿Αντιφωνάριον) zum 1. Kihak zitiert werden. Vgl. Crum im Katalog der Koptika der John Rylands Library S. 212.

Neben der allgemeinen Kirchengeschichte und der Geschichte des Mönchtums können u. A. die historische Ortskunde Palästinas, die Geschichte der Liturgie und andere Zweige christlicher Altertumswissenschaft hohen Gewinn aus dem Anekdotenschatz der „Plerophorien" mit seinen beiläufigen Angaben ziehen. Unser Dank für seine neueste vorzügliche Gabe kann dem verehrten Herausgeber nicht besser als durch eine recht eifrige Verwertung derselben durch die Vertreter aller dieser Forschungsgebiete entrichtet werden.

Dr. A. Baumstark.

Francisco Maria Estève Pereira *Le Livre d'Esther: version éthiopienne éditée et traduite en français* (56 S. = *Tome IX Fascicule 1*).

August Dillmanns zeitlebens gehegter Wunsch, es möchten sämtliche biblischen Bücher, die in Ge'ez erhalten sind, kritisch veröffentlicht werden, geht langsam in Erfüllung. Wie jeder Zuwachs zu dieser Sammlung so ist auch die editio princeps des äthiopischen Estherbuches, durch dessen sorgfältige Ausgabe sich jetzt der unermüdliche Pereira aufs neue verdient gemacht hat, freudig und dankbar zu begrüßen. Von den 16 bekannten Handschriften sind zur Textherstellung zwei der d'Abbadie-Sammlung und zwei des Britischen Museums benützt und die älteste der viere, der d'Abbadie-Kodex 55 aus dem XV. oder XVI. Jahrhundert (M), zugrunde gelegt worden, wobei nur wenige grammatische Fehler zu verbessern, Zusätze zu unterdrücken und Lücken auszufüllen waren. Der kritische Apparat aus den übrigen, dem XVII. (N, P) und XVIII. (Q) Jahrhundert entstammenden Handschriften zeigt deutlich die Arbeiten gelehrter Mönche, die in bekannter Weise den ihnen vorliegenden Text verbesserten: N und P gehen auf dieselbe alte Version wie M zurück; Q enthält die Korrekturen von N und P zusammen. Eine Vergleichung des äthiopischen Textes mit den Quellen des Estherbuches führte den Hsgbr. zu dem Resultat, daß jener nicht etwa aus dem Hebräischen, sondern aus dem Griechischen geflossen ist, und zwar von einer Stufe der Septuaginta, die unter dem Einfluß der Rezensionen von Origenes und von Hesychius steht. Zusätze und Auslassungen sind dabei in ungefähr demselben Maße zu bemerken wie in den übrigen bisher bekannten äthiopischen Büchern der Bibel. Diese kritischen Bemerkungen des Hrsgbrs. sind überzeugend, die Wiedergabe des Ge'ez sehr gewissen-

haft und die Übersetzung mit geringfügigen Ausnahmen getreu. Senhor Pereira darf des Dankes aller Äthiopisten für seine Ausgabe versichert sein.

Von altertümlichen Formen in M finden sich der Impr. ሖር (IV 10, 13, 16) und die Infinitive ሐዩው (VIII 6) und ኂዩጦሙ (E 6); vielleicht ist hierher auch „die merkwürdige Vorliebe für den Quetschlaut *ui* an Stelle eines zu erwartenden *uĕ*" (*Kebra Nagast* S. XV) zu rechnen (vgl. ይጉጉኡ III 15, ይጔጉኡ VIII 14, ይጔጉእዎ VI 14, ተኀጉሉ IX 2, አስተብቍዐት VIII 3, ታስተብቍዒ IX 12); vielleicht auch ዋልቁ IX 11, vgl. *K. N.* S. XXVII. Auch die seltenere (Dillmann col. 788) Form እኪይት (B 5, VII 7, VIII 3, 6, E 4) ist beachtenswert, und zu den „noch nicht genügend" belegten Infinitiven IV_3 (Gramm. S. 238) ist አስተናቢርየ zu buchen. — Schreibweisen wie አይይዓት (mit ʿá II 22, vgl. 20) wären wohl besser aus dem Kontext entfernt worden; auch ይትፋቀር B 2, X 3 ist als III_3 in der Bedeutung „geliebt werden" schwerlich gerechtfertigt. — Syntaktisch ist der Gebrauch von ወ zur Einführung der Apodosis (vgl. *K. N.* S. XIX) oder als Pleonasmus bemerkenswert, z. B. in ወሶበ : እእመረ ... ወተምዐ III 5, ወንሕነ ... ወረከብናሆሙ E 15, ወእለ : ይነብሩ ... ወ .. ይገብሩ IX 19; pleonastisches ከመ findet sich B 7: ከመ : ለንኡሶሙ : ወለዐቢዮሙ : ከመ : ታውርድዎሙ. — Den Wortschatz der Schrift hat schon Dillmann in bekannter Genauigkeit ausgebeutet und dabei auch weniger häufige Konstruktionen verzeichnet, wie ላዕለ : እምነ III 1, C 7 (col. 56), wozu ዘልፈ : እምነ B 4 ein Pendant bildet. — Ob die Lesart መልእክተ : መስፍን II 3 gegenüber መላ' (vgl. III 12, B 1) zu halten ist, vermag ich nicht zu entscheiden. — Sollte die merkwürdige Form ቢሰንሶ und varr. βύσσος I 6 am Ende durch Angleichung oder durch die Reminiszenz eines Abschreibers an ብሶንስ ⲠⲀϢⲞⲎⲤ entstanden sein? — ከብካብ heißt IX 22 gewiß „Fest" im Allgemeinen; so auch in einer mir von E. Littmann geschenkten Handschrift, wo (fol. 5 a f.) der „König von Rom" aus Freude über die Geburt des Abbâ Gabra Manfas Qeddus ausruft: አንበ : እገብር : ሉቱ : ዓቢየ : ምሳሐ : ወከብካበ. — Steht VI 1 wirklich der Singular ይምጻእ, IV 11 ሠላሰአ = *trente* und X 1 ዘምድር : ወዘባሕር = de la terre et de la *mer*? — Am Schluß von I 1 dürfte nach III 12 und VIII 9 eine Lücke anzunehmen und III 15 vom äthiopischen Verfasser ይዐምኦ beabsichtigt sein.

Prof. C. Bezold.

Oskar Wulff *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. Teil II: Mittelalterliche Bildwerke.* Berlin 1911 (Druck u. Verlag v. G. Reimer). — Gr. 4°. 144 S. 29 Taf. + 18 S. mit Taf.

Dem im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 145—150 angezeigten ersten Teile seines Kataloges altchristlicher und mittelalterlicher Denkmäler des Kaiser-Friedrich-Museums hat O. Wulff in einem Zwischenraum von nur zwei Jahren diesen den mittelalterlichen Monumenten byzantinischer, italienischer und (bei den N. 1829 und 1839) spanischer Provenienz gewidmeten zweiten Teil folgen lassen. Für die an den Dingen des christlichen Ostens interessierte Kunstforschung liegt damit ein Hilfsmittel abgeschlossen vor, neben dem in seiner Art vorläufig nur Strzygowskis *Koptische Kunst* und Daltons OC. 1. II S. 217—223 besprochener *Catalogue of early christian antiquities and objects from the christian East* des Britischen Museums ebenbürtig sich zu be-

haupten vermögen. Numerisch ist die Masse des diesmal vorgeführten Materiales erheblich geringer. Den 1695 Nummern des ersten Teiles stehen zunächst 520 weitere Nummern gegenüber deren Beschreibung in den sechs Kapiteln I. Steinplastik, II. Holzplastik, III. Byzantinische und byzantinisierende Kleinplastik, IV. Metallplastik, V. Mosaik und Wandmalerei und VI. Keramik erfolgt. An einen auf die Kapitel I, II und IV entfallenden ersten (N. 2216—2233) schließt sich sodann in selbständiger Heftung noch ein zweiter Nachtrag an, der nur zum kleineren Teile (N. 2283—2292) mittelalterliche, zum größeren (N. 2240—2282) altchristliche Stücke u. a. (als N. 2282) das mit Rücksicht auf seine frühere Spezialpublikation im ersten Teile ursprünglich übergangene ravennatische Mosaik aus S. Michele in Affricisco bringt. Sachlich ist aber die byzantinische und die vom Osten mehr oder weniger abhängige italienische Kunstübung des Mittelalters im Kaiser-Friedrich-Museum schon heute kaum weniger instruktiv vertreten als die altbyzantinische und koptische, und es kann nur der lebhafte Wunsch ausgesprochen werden, daß auch in Zukunft sein mittelalterlich-byzantinischer Bestand systematisch bereichert und allenfalls durch eine Berücksichtigung armenischer, georgischer, mittelalterlich-syrischer und abessinischer Dinge ergänzt werden möge.

Ein besonders reiches Material liegt auf dem Gebiete der byzantinischen Keramik (N. 2002—2213. 2288) und an venezianischen figürlichen Skulpturen und architektonischen Zierstücken des hohen Mittelalters (N. 1741—1769), venezianischen Glaspasten (N. 1868—1882), bezw. an Bronzenachgüssen byzantinischer Glasfluß-, Elfenbein- oder Specksteinstücke (N. 1959—1962) auf demjenigen einer unmittelbar an Byzanz sich anlehnenden italienischen Produktion vor. Auf anderen Gebieten heischt wenigstens das eine oder andere ganz hervorragende Stück eine besondere Beachtung. So nimmt unter einigen Denkmälern direkt byzantinischer Reliefplastik in Marmor der m. E. gewiß noch eher dem 10. als erst dem 11. Jahrh. entstammende wundervolle Torso einer Maria Orans aus Konstantinopel (N. 1696) eine überragende Stellung ein. Das Gleiche tut unter einer stattlichen Gruppe von Specksteinarbeiten (N. 1846—1860) die aus der Sammlung Barberini stammende Doppeltafel der um den stehenden Pantokrator und die Hodegetria gruppierten Herrn- und Gottesmutterfestbilder (N. 1853). Das tragbare Mosaik wird an einem Brustbild Christi „des Erbarmers“ (N. 1989) und einer Kreuzigung (N. 1990) durch zwei Prachtexemplare vertreten, und ein Unikum in abendländischem Museumsbesitz stellen die Bruchstücke von Wandmalereien des 12. Jahrhs. aus Pergamon (N. 1991—2001) dar. Bei einer dringend wünschenswerten monographischen Bearbeitung der betreffenden Gebiete künstlerischer bezw. kunstgewerblicher Tätigkeit würde endlich mit Nachdruck heranzuziehen

sein, was Berlin an byzantinischem Kirchengerät namentlich des frühen Mittelalters aus Bronze und Blei (N. 1978—1988), sowie an Werken spätbyzantinischer Holzschnitzerei (N. 1840—1844. 2230 f.) besitzt.

Das konkrete Heiligtum auf dessen Kultbild, wie W. S. 96 gewiß richtig annimmt, letzten Grundes der — übrigens auch im Athonischen Malerbuche IV § 546 (*ed.* Konstantinides S. 260) berücksichtigte — Typ eines IC XC O ΕΛΕΗΜΩΝ zurückgeht, möchte ich im Gegensatz zu ihm auch nicht einmal unter vorsichtiger Beisetzung eines Fragezeichens in Konstantinopel, sondern weit eher an der Grenze von Syrien und Arabien suchen, wo schwerlich das Christentum ohne Zusammenhang mit dem الرحمان-Kult denkbar ist, der in bedeutsamer Weise an der Wiege des Islam sich geltend machte. Ein aus Smyrna stammendes Prachtbeispiel eines Ikonostasisgerüstes mit reichster dekorativer Holzschnitzerei des 16. oder 17. Jhs. (N. 2230) ist Repräsentant eines Kunstzweiges, bezüglich dessen das ganz energische Einsetzen einer Spezialforschung zu wünschen wäre. Zu der für dasselbe S. 132 notierten bisherigen Literatur sind mein nachdrücklicher Hinweis auf die hierhergehörigen Denkmäler Palästinas (RQs. XX S. 186 f.) und die hochverdienstliche zusammenfassende Behandlung nachzutragen, welche neuerdings in Verbindung mit anderen Holzschnitzarbeiten der dortigen Kircheninterieurs diejenigen Bulgariens durch Koïtchew in dem *Bulletin de la société archéologique Bulgare* I S. 81—104 (dazu Taf. IV—XX) gefunden haben. Eine nicht minder interessante Erscheinung figürlicher Kleinplastik in Holz stellen die mit Szenen vor allem des Festbilderzyklus geschmückten Kreuze dar, deren in Berlin einige minder reich ausgestattete Exemplare (N. 1841—1844) sich um das Hauptbeispiel des sog. „Maximilianischen" Kreuzes (N. 1840) gruppieren. Eine Anzahl aus Privatbesitz stammender Stücke der Gattung war 1905/06 auf der Esposizione d'arte italo-bizantina in Grottaferrata vereinigt, worüber ich auf meine Bemerkung in der RQs. XIX 208 f. verweise. Das nach meiner Kenntnis herrlichste Exemplar, auf das ich bereits a. a. O. aufmerksam machte, wird im Municipio von S. Oreste am Fuße des Sorakte aufbewahrt. Der Fuß weißt hier ATliche Szenen auf, während den NTlichen das eigentliche Kreuz selbst reserviert ist. Eine vom Künstler eingeschnitzte Datierung seiner Arbeit nennt als Tag der Vollendung den 16. März 1546 (αφμς. μαρτίου ις). Eine Publikation dieses Stückes würde sich empfehlen, müßte aber, um dasselbe wirklich dem allgemeinen Studium zu erschließen, eine Abbildung am besten in natürlicher Größe bringen. Auch von den Berliner Kreuzen hätte mindestens das „Maximilianische" — wozu allerdings für diesen einen Gegenstand zwei ganze Tafeln nötig gewesen wären — in einem Format reproduziert werden sollen, das ein ikonographisches und stilistisches Detailstudium der einzelnen Teile ermöglichen würde. Die auf Taf. III vereinigten Abbildungen von Vorder- und Rückseite aller fünf Kreuze genügen für ein solches leider keineswegs. Eine zusammenfassende Arbeit über die Monumentengruppe würde endlich noch mit Exemplaren zu rechnen haben, die auch abgesehen von den S. 58 neben einem solchen des Münchener Nationalmuseums genannten der Athosklöster Iwiron und Esphigmenu sich — kaum in allzu geringer Zahl — im Orient finden dürften. Ein im Besitz der Kreuzklosterkirche bei Jerusalem befindliches habe ich RQs. XIX S. 209 nachgewiesen.

Der Arbeitsleistung W.s sind, wie ihrer illustrativen Ausstattung, in reichstem Maße wiederum alle Vorzüge nachzurühmen, durch die der erste Teil des Werkes sich auszeichnete. In den zusammenfassenden Einleitungen zu den einzelnen Denkmälergruppen und bei den der kunstgeschichtlichen Einordnung bestimmter Objekte dienenden, das Par-

allelenmaterial in umfassendster Weise heranziehenden Bemerkungen ist verhältnismäßig sogar noch eher etwas mehr geboten als dort. Die dabei von W. vertretenen kunsthistorischen Anschauungen stehen auch diesmal durchaus auf dem Boden bester Modernität: einer frischen und freudigen Annahme der von einer nicht mehr romzentrisch orientierten Forschung gewonnenen Erkenntnisse. Der weittragende Einfluß sassanidischer Kunst wird bei einer Reihe von Motiven konstatiert (vgl. S. 27, 92, 103, 106, 117). Für „die rein ornamentale Dekoration" byzantinischer architektonischer Zierglieder, in der „das Bandgeflecht in Verbindung mit verschiedenen Typen der Rosette" „überwiegt", wird (S. 1) ein fundamentaler Zusammenhang mit „der syrischen Kunst" anerkannt. „Tierdarstellungen auf Brüstungsplatten" „der mittelbyzantinischen Epoche" werden (S. 5) auf „das Vorbild" zurückgeführt, das „wohl sarazenische Stoffe mit" „orientalischen Jagddarstellungen geboten" hatten, und in „Motiven der damaligen dekorativen Reliefplastik", die auch in der byzantinischen Keramik des 11. und 12. Jhs. wiederkehren, wird (S. 100) ganz allgemein eine „orientalische (frühislamische) Kunsttradition unverkennbar" gefunden. Neben „den in orientalischem Geschmack stilisierten Vogelfiguren der Fußstücke" byzantinischen kirchlichen Beleuchtungsgerätes erfährt (S. 91) die Tatsache Hervorhebung, wie „deutlich den Einfluß sarazenisch-persischer Kunst" „die sehr verbreiteten kirchlichen Bleigefäße" „verraten". Bei den Freskofragmenten aus Pergamon wird (S. 99) nachdrücklich auf „die Typen von ausgesprochen semitischem (armenischem) Rassencharakter" hingewiesen. Bezüglich der „Entwicklung des sogen. longobardischen Stils" im 7. und 8. Jh. wird (S. 8 f.) nicht nur mit einer „Nachahmung altchristlicher Motive", „für die besonders das Exarchat von Ravenna Vorbilder lieferte", sondern auch damit gerechnet, daß „über die adriatischen Küstenstädte (und ebenso in Rom)" „gleichzeitig ein fortwährendes Zuströmen dekorativer Elemente der syrischen und byzantinischen Kunst" sich vollzog.

Die eine oder andere Ausstellung wird, wo es eine so weitschichtige Aufgabe zu bewältigen galt, auch die ehrlichste Bemühung des Tüchtigsten der Kritik nicht unmöglich machen können. Verschiedentliche Äußerungen von meiner Seite namentlich in meinem Aufsatz *Zur ersten Ausstellung für italo-byzantinische Kunst in Grottaferrata* RQs. XIX S. 194—219 und in meinen *Palaestinensia* ebenda XX S. 123—149, 157—188 mögen immerhin zu bescheidener Natur sein, als daß ich mich zu einer Empfindlichkeit darüber berechtigt fühlen könnte, dieselben anscheinend grundsätzlich unberücksichtigt zu finden. Bedenklicher ist es, daß auf das durch die genannte Ausstellung vorübergehend zugänglich gemacht gewesene Material zwar gelegentlich (so S. 87), aber nicht systematisch Bezug genommen wurde. Über die ikonographische Deutung ließe sich bei einigen Bildwerken vielleicht streiten. So ist mir die Prophetengruppe des Specksteinbruchstückes N. 1852 noch eher denn als „Teil einer Weltgerichtskomposition" begreiflich, wenn ich sie als solchen einer Ἀνάστασις-Darstellung fasse, eines Sujets, in dessen Rahmen die hier vorliegende enge Ver-

bindung des deutenden Täufers mit den beiden Gekrönten (David und Salomo) charakteristisch ist. Oder es hätte bei den drei Nummern 1883, 1890 und 1903 die Deutung des berittenen heiligen Drachentöters gerade auf Georg, statt auf Theodor beim Mangel einer Beischrift höchstensfalls als eine Vermutung eingeführt werden dürfen. Umgekehrt wäre die Darstellung einer Bronze-Ikon des 16. oder 17. Jhs. aus Saloniki auch abgesehen von diesem ihrem Fundorte ohne jedes einschränkende: „wohl" bedingungslos „auf den hl. Demetrius zu beziehen" gewesen. Denn photographisch genau dieselbe Darstellung ist für diesen in der griechischen und russischen Ikonenmalerei noch der Gegenwart kanonisch. Ein russisches Exemplar mit ausdrücklichen Namensbeischrift: **Св. Дмитрі** habe ich in Jerusalem erworben. Nur in koptischer „Kunst" wäre auch der Gedanke vielmehr an den mit dem Tode Julians des Abtrünnigen in Verbindung gebrachten hl. Merkurius offen zu halten. Zu einer Reihe von Bemerkungen gibt mir schließlich das russische Bronze-Triptychon N. 1949 des 17. Jhs. mit den drei Gestalten der (μικρὰ) δέησις in Halbfigur Veranlassung. Zu bedauern ist zunächst, daß nicht auch die hochinteressante Außenseite abgebildet wurde, deren Darstellung sich mit derjenigen schon der Außenseite des Deckels eines bemalten palästinensischen Holzkästchens spätestens des 9. oder 10. Jhs. im *Sancta Sanctorum*-Schatze berührt (abgeb. bei Grisar *Die röm. Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz.* Freiburg i. B. 1908. S. 116. Bild 60) und vermöge ihres Hintergrundes vielleicht für die Erkenntnis der Geschichte des Bautenkomplexes am Hl. Grab und im Zusammenhang damit für die zeitliche Fixierung der Entstehung des vorliegenden ikonographischen Typs Bedeutung gewinnen könnte. Unbedingt hätten sodann, da die Abbildung auf Taf. XI nicht genügt, um eine bequeme und sichere Lesung derselben zu ermöglichen, die kirchenslavischen Aufschriften des von Christus gehaltenen Buches und der aufgerollten Schriftblätter der Muttergottes und des Täufers in der Beschreibung ihrem vollen Wortlaute nach mitgeteilt oder es hätten hier doch die wohl gewiß in ihnen wiedergegebenen Bibelstellen notiert werden sollen. „Zum Typus des geflügelten Täufers", über den auch ich RQs. XIX S. 205 beiläufig gehandelt habe, wäre jedenfalls nicht nur auf Brockhaus *Die Kunst in den Athosklöstern* S. 135 Anmk. 1 zu verweisen, sondern vor allem seiner biblischen Begründung in Mal. 3. 1 bezw. M 11. 10, μ 1. 2, λ 7. 27 zu gedenken gewesen. Falsch ist es endlich, daß auf dem r. Seitenfelde unserer Triptychons eine „Darstellung des Christuskindes als Sinnbild des Abendmahlsopfers" vorliege. Das schlafende Jesuskind, das hier die L. des Täufers hält, wird ganz allgemein in der spätbyzantinischen Kunst als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ empfunden und bezeichnet. Eine sakramental-eucharistische Wertung des ikonographischen Typs macht sich allerdings gelegentlich, so z. B. in Mistra Taf. 111. 1 und 133. 3 von Millets Album, sehr entschieden geltend, fehlt aber anderwärts auch wieder so durchaus wie in dem von mir MhKw. I S. 775 beschriebenen Wandgemälde der Kreuzklosterkirche bei Jerusalem, wo Engel dem schlafenden Gotteslammkinde die Leidenswerkzeuge der Passion zutragen, oder in den Türlunetten der Athoskirchen, wo nach Malerbuch IV § 523 (*ed.* Konstantinides S. 252) Engelscharen und seine jungfräuliche Mutter es verehren. Indem der Täufer das Symbol des schlafenden Kindes hält und mit der R. auf dasselbe hindeutet, ist er also lediglich im Anschluß an ι 1. 29 als der Sprecher der Worte: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου charakterisiert, die höchst wahrscheinlich auch auf dem von ihm gehaltenen Schriftblatte stehen.

Dr. A. Baumstark.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Professor A. Ehrhard in Straßburg, Mechitharistenpater P. Ferhat in Smyrna, Basilianerpater Don S. Gassisi in Grottaferrata, Divisionspfarrer Dr. H. Goussen in Düsseldorf, Pfarrverweser K. Kaiser in Scherzingen, Professor J. Sauer in Freiburg i/B. und Mechitharistenpater A. Vardanian in Wien).

Bearbeitet vom Herausgeber.

AH. = Azgagrakan Handes. — AJSL. = The American journal of semitic languages. — AJT. = The American journal of theology. — An. = Anahit. — Ant. = 'Ανατολή. — Ar. = Ararat. — ARw. = Archiv für Religionswissenschaft. — AStS. = Archivio Storico Siciliano. — BALAC. = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. — BAP. = Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. — Baz. = Bazmaweb. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BPhWs. = Berliner Philologische Wochenschrift. — BSAI. = Bolletino della Società Africana d'Italia. — Bz. = Βυζαντίς. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CC. = La Civiltà Cattolica. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — D. = Dadjar. — DChAH. = Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας. — DLz. = Deutsche Literaturzeitung. — DRG. = Deutsche Rundschau für Geographie. — EA. = 'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια. — EE. = 'Επιστημονικὴ ἐπετηρίς. — EK. = 'Εκκλησιαστικὸς Κήρυξ. — EKz. = Evangelische Kirchenzeitung. — EO. = Échos d'Orient. — EPh. = 'Εκκλησιαστικὸς Φάρος. — ESE. = Ephemeris für semitische Epigraphie. — ESt. = Englische Studien. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — Exp. = The Expositor. — G. = Glotta. — GJ. = The Geographical Journal. — Gm. = Gottesminne. — H. = Heliand. — HA. = Handes Amsorya. — HFs. = Huscharzan. Festschrift aus Anlaß des 100jährigen Bestandes der Mechitharistenkongregation in Wien usw. (Wien 1911). — Hl. = Hochland. — HL. = Das Heilige Land. — HP. = 'Ιερὸς Πολύκαρπος. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — Hs. = 'Ελληνισμός. — HS. = 'Ιερὸς Σύνδεσμος. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — IKZ. = Internationale kirchliche Zeitschrift. — ITQ. = The irish theological quarterly. — IWsWKT. = Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. — JA. = Journal Asiatique. — JHSt. = Journal of historical Studies. — JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society. — JS. = Journal des Savants. — JTSt. = Journal of theological Studies. — K. = Der Katholik. — KVz. = Kölnische Volkszeitung. — LC. = Le Correspondant. — Lg. = Λαογραφία. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machrik. — MA. = Medjmouna-i-Ahbar. — MAH. = Mélanges d'archéologie et d'histoire. — MAIA. = Mitteilungen des Kaiserlichen Archäologischen Instituts in Athen. — MB. = Le Musée Belge. — MbKRu. = Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht. — MDPV. = Mitteilungen des Deutschen Palästinavereins. — MF. = Mercure de France. — MFOB. = Mélanges de la Faculté orientale Beyrouth. — MhKw. = Monatshefte für Kunstwissenschaft. — MO. = Le monde Oriental. — MSOS. = Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. — MT. = Il monitore tecnico. — Mus. = Μουσεῖον. — NAMS. = Nouvelles archives des missions scientifiques. — NGWG. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — NH. = Νέα 'Ημέρα. — NHm. = Νέος 'Ελληνομνήμων. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — NS. = Νέα Σιών. — OA. = Orientalisches Archiv. — OC. = Oriens Christianus. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — Pant. = Πάνταινος. — PB. = Pastor Bonus. — PEF. = Palestine Ex-

ploration Fund. Quarterly Statement. — Ph. = Philologus. — Plt. = Politecnico. — PM. = Petermanns Mitteilungen. — PO. = Patrologia Orientalis. — PSBA. = Proceedings of the Society of biblical Archaeology. — RAC. = Revue de l'art chrétien. — RB. = Revue Biblique Internationale. — RBé. = Revue Bénédictine. — RCF. = Revue du Clergé français. — REG. = Revue des études grecques. — REJ. = Revue des études Juives. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — RhM. = Rheinisches Museum. — RKw. = Repertorium für Kunstwissenschaft. — RO. = Roma e l'Oriente. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RPA. = Revue pratique d'apologétique. — RPh. = Revue de philologie, d'histoire et de littérature anciennes. — PQH. = Revue des questions historiques. — RQs. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. — RS. = Revue Sémitique. — RStO. = Rivista degli Studi Orientali. — SbAWW. = Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — SdMh. = Süddeutsche Monatshefte. — StML. = Stimmen aus Maria Laach. — Stst. = Die Studierstube. — TG. = Theologie und Glaube. — TLb. = Theologisches Literaturblatt. — TR. = Theologische Revue. — TRs. = Theologische Rundschau. — TSt. = Theologische Studien. — TuU.NF. = Texte und Untersuchungen. Neue Folge. — UC. = Université Catholique. — W. = Wostan. — WBG. = Wissenschaftliche Beilage zur Germania. — WMh = Westermanns Monatshefte. — WsKPh. = Wochenschrift für klassische Philologie. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZA. = Zeitschrift für Assyriologie. — ZAtW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPh. = Zeitschrift für Deutsche Philologie. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZE. = Zeitschrift für Ethnologie. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZVVk. = Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — ZWT. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem laufenden verschieden ist. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BbZ, BZ., EO., EPh. (mit Einschluß des Pant.), M., MhKw., OA., RB., RHE., ROC., RStO., ZDMG., ZDPV. (mit Einschluß der MDPV.), ZNtW. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, würde eine möglichst erschöpfende Berichterstattung in hohem Grade fördern und wird deshalb an die Adresse des Herausgebers in Achern (Grhgt. Baden) im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Von Brockelmanns *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* ist die erste Lieferung des der *Syntax* gewidmeten II Bandes (Berlin 1911. — 112 S.) erschienen. Barths *Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen* (Leipzig 1911. — IV, 59 S.) behandeln von allgemeinen Problemen die Flexion der Zahlwörter, abnorme Flexionsverhältnisse bei Verwandtschaftswörtern, die Umschreibung des Genetivs durch Suffix mit folgendem ל und den Ursprung der diptotischen Flexion, während von speziell Arabischem

die Vokativformel يال, die Adjektive der Form قَيِّم und die Worte مُنْذُ bzw. مُذ und عُنْوان besprochen werden. Auch ZDMG. LXVI 94—102 hat Barth *Zur Flexion der semitischen Zahlwörter* das Wort ergriffen. Ebenda erstattete LXV 709—728 König über *Neuere Stammbildungstheorien im semitischen Sprachgebiete* ein zu negativen kritischen Ergebnissen gelangendes Korreferat, gegen das Torczyner LXVI 87—93 seine eigenen Anschauungen *Zur semitischen Verbalbildung* verteidigt, indessen die von Bauer LXVI 103—114 gemachten *Mitteilungen zur semitischen Grammatik* das Pluralpräfix 'a im Südsemitischen, sowie die Herkunft des Reflexivpronomens und das Problem der schwachen Verba im Gemeinsemitischen betreffen. *Zu araitaka* äußerte sich Hartmann OLz. XIV 294f. mit einem Hinweis auf die energisch demonstrative Bedeutung des Elements ka. *The Notions of Buying and Selling in Semitic Languages* erörterte Halper ZAtW. XXXI 261—266. In der Sammlung der Methode Gaspey-Otto-Sauer ist Thatchers *Arabic grammar of the written languages with key* (Heidelberg 1911. — VIII, 461, 99 S.) und von Périers *Nouvelle grammaire arabe* eine 2. Auflage (Paris 1911. — VIII, 296 S.) erschienen. *Zu arabisch ṛtį* ist Rhodokanakis ZA. XXVI 382—387 zu vergleichen. *Aramäische Lurchnamen* hat ebenda 126—147 Löw mit ausgiebiger Berücksichtigung des Syrischen zusammengestellt und beleuchtet. Im JA. 10. XVII hat 185f. Nau in der Biographie des Simeon Stylites *Un exemple de la prononciation occidentale du Syriaque au VIe siècle* in griechischer Transkription nachgewiesen und 394—398 Lambert allgemein *De la prononciation en a et en o chez les Juifs et les Syriens* gehandelt. — Biblische Gräcität: Von Moultons *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments* ist eine *Auf Grund der vom Verfasser neu bearbeiteten 3. englischen Auflage übersetzte deutsche Ausgabe* (Heidelberg 1911. — XX, 416 S. = *Indogerman. Bibliothek. I. Abteilung. 1. Reihe: Grammatiken*), von Robertsons *Grammaire du grec du Nouveau Testament* eine von Montel besorgte, französische *Traduction sur la 2e édition* (Paris 1911. — XII, 298 S.), und von Cremer-Kögels *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität* der zweite Faszikel (S. 161—304. — Gotha 1911) herausgekommen. — Mittel- und Neugriechisch: Hatzidakis' Φιλολογικαὶ μελέται (Athen 1911. — 154 S.) sind hauptsächlich Fragen der mittel- und neugriechischen Sprachwissenschaft gewidmet. Zwei der hier behandelten, diejenigen nach der Geschichte des Suffixes -(σ)ιμος und nach den Substantiva auf -(σ)ιμον hat der Verfasser auch in den deutschen Ausführungen *Zur Wortbildungslehre im Mittel- und Neugriechischen* G. III 209—221 erörtert. In den Φωνητικὰ καὶ ὀρθογραφικὰ τῆς νεοελληνικῆς von Mputuras, (Athen 1911. — 66 S.) steht 'Ο ὑπολανθάνων νόμος τῆς ἐξασθενώσεως τοῦ ου εἰς ι πρὸ τῆς

ἀποσιωπήσεως καὶ ἐκβολῆς αὐτοῦ ἐν τοῖς βορείοις ἰδιώμασι in Rede. Die Παρατηρήσεις καὶ διορθώσεις εἰς τὸ *Corpus Glossariorum Latinorum* von Kukules BZ. XX 388—419 betreffen die griechischen Lemmata derselben, welche die Geschichte der griechischen Sprache vom 3. bis 16. Jh. beleuchten. Über *Die Sprachfrage in Griechenland*, ihre Geschichte und jüngste Phase referiert Triandaphyllidis SdMh. IX 522—537 als entschlossener Verfechter des Prinzips der Volkssprache. — Armenisch: HFs 331—335 hat Jensen über *Hittitisch-armenisch* gehandelt, 209—211 Meillet einige *Remarques sur les l de l'arménien classique* geboten, 290—300 Marquart *Historische Data zur Chronologie der Vokalgesetze* zusammengestellt, während 381 bis 388 von Lidén *Ein Beitrag zur armenischen Lautgeschichte* erbracht, 309—314 von Vardanian „Ուհի“ մասնիկը դասական հայերէնի մէջ (*Das Suffix -uhi im Klassisch-Armenischen*) behandelt und 275—278 von Zanolli *Qualche osservazione sulla formazione del plurale nell' antico Armeno* angestellt wurde. Über *Gen. Dat. Abl. Plural.* des Armenischen handelt Oštir HA. XXVI 169—176, über Բայի եղանակներն արեւելեան աշխարհաբարում (*Die Verbalmodi in der ostarmenischen Sprache*) Gazandjan Ar. XLVI 170—101. Անյօդ բառեր (*Unartikulierte Wörter*) werden durch Adjarian HFs. 288f., *Armen.* „կորիւն“ ebenda 287f. durch Pedersen und Հայերէն „իմանամ“ (*Das armenische „imanam“*) 324 durch Patrubanyan besprochen. Adjarians Werk Հայ բարբառագիտութիւն. Ուրուագիծ եւ դասաւորութիւն հայ բարբառների (*Die armenische Dialektologie: Grundriß und Ordnung der armenischen Dialekte.* Moskau 1911. — XII, 305 S.) ist eine erweiterte Ausgabe seiner ursprünglich französisch erschienenen *Classification des dialectes arméniens.* Gabrielian bietet HA XXI 15—37 unter den Titel Հին դասական հայերէնն եւ արդի գաւառաբարբառները (*Das klassische Armenisch und die modernen Dialekte*) eine eingehende Untersuchung über die Evolution der armenischen Sprache, der ebenda 97—110 aus seiner Feder Դիտողութիւններ Հայկական տաղաչափութեան վրայ (*Bemerkungen zur armenischen Metrik*) sich anschließen, die deren Einfluß auf die neuarmenischen Dialekte, besonders den von Akn beleuchten. HFs. 319—323 wird durch Maxudian Զէյթունի բարբառի ձայնական դրութիւնը (*Die phonetische Stellung des Zeytun-Dialektes*) besprochen, indessen 361—368 Bittner *Einige Kuriosa aus dem armenischen Dialekte der Walachei und der Moldau* erörtert. Ebenda 395—398 wird durch David-Bek Հայերէնի կելտական բարբառների հետ առնչութիւնը (*Die Beziehung des Armenischen zu den keltischen Dialekten*) erörtert. Adjarian vergleicht HA. XXVI 37—40 Թոխարերէն եւ Հայերէն (*Tocharisch und Armenisch*) und gelangt auf Grund der vielen ihm mit dem letzteren gemeinsamen grammatischen Elemente zu dem Ergebnis, ersteres als eine indo-europäische Sprache zu betrachten. W. I 765—775

werden durch den letzteren Յատուկ անուններ (*Die Eigennamen*) des Armenischen, ihre Entwicklung und der Einfluß anderer Sprachen auf sie besprochen. Հայերէնէ փոխառեալ բառեր Թրքերէնի մէջ (*Aus dem Armenischen entlehnte Wörter im Türkischen*) werden von Gazandjian HFs. 325—330 nachgewiesen. Արդի Հայերէնի անցեալը, ներկան ու ապագան (*Die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Neuarmenischen*) bildet ebenda 258—274 den Gegenstand von Ausführungen Menevišians. — Slavische Sprachen: *Die Bedeutungssphäre der Eigenschaftsabstrakta auf slavisch-oba* untersucht v. d. Osten-Sacken IgF. XXVIII 416—424. — Albanesisch: *Studien zur albanesischen Etymologie und Wortbildung* (Wien 1911. — 141 S. = SbAWW. CLXVIII 1) verdanken wir Jokl.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Kartographie: *Zur Karte des Syrisch-Ägyptischen Grenzgebietes von Dr. Hans Fischer* hat Dalman ZDPV. XXXV 43—50 *Einige Bemerkungen* veröffentlicht. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: *Eine Herbstfahrt nach Dalmatien* hat Sträßle WMh. CXI 109—124, eine Fahrt *Auf der unteren Donau* von der serbischen Grenze bis zur Mündung bei Sulina Piffl DRG. XXXIV 270—274 geschildert. *From Constantinople to the home of Omar Khaygam* führten laut dem Titel seiner Beschreibung derselben (New York. 1911. — XXXIII, 316 S.), Jackson die von ihm unternommenen *Travels in Transcaucasia and northern Persia for historic and literary research.* Cheïkho hat M. XV 81—91. 201—212. 298—306 einen Bericht über eine Reise zur Aufsuchung von Hss. erstattet, auf der er من بيروت الى الهند (*De Beyrouth aux Indes*) gelangte. Unter reichlicher Einlage historischer Ausführungen behandelt er zunächst Aleppo, Urfa und Mardîn. *Altes und Neues aus dem Orient* versprechen Thieles *Reisebilder aus biblischen Ländern* (Wittenberg 1911. — 152 S). *Bilder aus Palästina* zeichnet Trietsch (Berlin 1911. — 159 S.). *The real Palestine of to day* beschreibt Leary (Philadelphia 1911. — XIII, 210 S.). Speziell *Ein Besuch in Galiläa und in den Schulen des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande* sehen sich HL. LVI 27—35 die Reiseerinnerungen eines Ungenannten gewidmet. *Une Croisière autour de la Mer Morte* schildert Abel (Paris 1911. — 188 S.) teilweise in Wiederholung schon vor mehreren Jahren in der RB. veröffentlichter Reiseerinnerungen. *Around the Dead Sea by Motor Boat* reiste auch Shafford, worüber er GJ. XXXIX 37—40 berichtet. *Bemerkungen zur Geographie Syriens* macht Kühtreiber MDPV. 1912. 9—14. Auf Streifen durch die Sinaihalbinsel hat Jennings-Bramley sein unter dem Titel *The Bedouin of the Sinai Peninsula* PEF. 1912. 13—20. 62—68 veröffentlichtes Material gesammelt. *Fra i graniti del Sinai* bewegen sich OC. 1911. III 271—291 die von Zepanski entworfenen anschaulichen Schilderungen

von Natur und Menschen. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna, Wirtschaftsleben: *Geologische und paläontologische Resultate* der Forschungsreise verarbeitet Broili bei Grothe *Meine Vorderasien-Expedition 1906 und 1907. Band I: Die fachwissenschaftlichen Ergebnisse. Erster Teil* (Leipzig 1911. — LXX S.). *Dead sea observations* hat Masterman PEF. 1911. 158—162, *Meteorological observations taken at Tiberias 1910* Bisht ebenda 1912. 86—97 der Öffentlichkeit übergeben. Durch Cheïkho werden M. XIV 901—910 عين الصحة او مياه فالوغا المعدنية (*La Source Merveilleuse ou les eaux de Falouga*), durch Clainpanain ebenda XV 60—67 افة الاشجار المثمرة (*Insects xylophages en Syrie*) behandelt, während ein Ungenannter HL. LV 237—240 *Etwas über die Ameisen Palästinas* ausführt. Eine Notiz über Bereitung und Verwertung des Honigs in Palästina bietet mit Rücksicht auf λ 24. 42 v. Mülinen ZDPV. XXXV 105 ff. unter dem Titel *Gebratener Fisch und Honigseim*. Ducousso skizziert M. XV 280—297 تاريخ الحرير في بلاد الشام (*L'histoire de la soie en Syrie*) vom Altertum bis ins Zeitalter der Kreuzzüge. — Palästina und die heiligen Stätten: Die Peregrinatio Aetheriae anlangend hat Wilmart RBé. XXIX 91—96 unter dem Titel *Encore Egeria* sich zunächst zur Namensfrage geäußert, wobei er in einer Anmerkung unbegreiflicherweise immer noch die Möglichkeit einer Entstehung erst gegen Ende des 5. Jhs. offenhalten will. Ein großer *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae* von Löfstedt (Upsala 1911. — 360 S.) bietet wertvolle *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache*, deren Einleitung auch über die Geschichte der Schrift orientiert, wobei gleichfalls der Wert von Meisters für seine Spätdatierung angetretenem Beweis überschätzt wird. *Das Jerusalem des Burchard vom Berge Sion*, eines Mönches, der um 1283 mit einer Art wissenschaftlichen Interesses Palästina bereiste, hat Rotermund ZDPV. XXV 1—27. 57—85 nach dem von Laurent edierten Text der Schrift desselben geschildert. Einen orthodoxen Palästinapilgerführer, dem seine liturgischen bezw. historischen Anhänge noch einen besonderen Wert verleihen, bildete Dukakes Ἁγία Σιών, ἤτοι περιγραφὴ ἁπάντων τῶν ἐν τῇ Ἁγίᾳ Γῇ σεβασμίων καὶ ἱερῶν προσκυνημάτων μεθ' ἑρμηνείας καὶ συνοπτικῆς αὐτῶν ἱστορίας καὶ ἀναπαράστασις τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Ἑβδομάδος καὶ συνοπτικαὶ βιογραφίαι τῶν τῆς Ἁγίας Πόλεως Ἱερουσαλὴμ ἐνδοξοτέρων Πατριαρχῶν (Smyrna 1911. — 232 S.). *Jérusalem hier et aujourd' hui* vergleichend, schildert De Vogüé LC. CLIII 1041—1086 seine im Februar und März 1911 im Gegensatze zu früheren Aufenthalten in derselben in der Heiligen Stadt gewonnenen Eindrücke mit besonderer Berücksichtigung der Fortschritte archäologischer Forschung. *The new theory of Calvary*, die Kreuzigungsstätte und Grab des Herrn außerhalb der heutigen Nordmauer sucht, hat durch Crawley-

Boevey PEF. 1912. 21—30 eine erneute Verteidigung gefunden. *The Christmas city: Bethlehem across the ages* betitelt sich eine Schrift von Leary (New York 1911. — 190 S.). *Zur Topographie des alten Palästina* äußert sich Klein ZDPV. XXXV 38—43 u. A. über die Identität von Kapernaum nicht mit Tell-Hûm, sondern mit Chân Minje, die er aus talmudischer Überlieferung zu erhärten sucht, und über die frühchristliche Tradition bezüglich der Lage von Gergesa. Seine *Beiträge zur Ortskunde Palästinas* hat Guthe MDPV. 1912. 1—9 durch eine Untersuchung über die Lage von *Beeroth* vermehrt. *Chirbet ghurâbe und Aphairema* von I. Makk. 11. 34 will ebenda 19f. Klein identifizieren. Über *La basilique Sainte Marie la Neuve à Jérusalem* hat Dressaire EO. XV 146—153 vorerst die historischen Nachrichten bis auf die Zeit Karls d. Gr. herab zusammengestellt. *Aus der nächsten Nachbarschaft des St. Paulushospizes* bringt Fr. Dunkel HL. LV 231—237 *Altes und Neues über die Grotte al adhamîjeh oder die sogenannte Jeremiasgrotte* bei. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: Seine wertvolle Ausschöpfung zweier deutscher Quellen *Zur Topographie Konstantinopels im XVI. Jahrhundert* hat Gurlitt OA. II 51—65 fortgesetzt. Neben verschiedenen *Notes de Géographie et d'Archéologie pontiques* BZ. XX 492—497 hat de Jerphanion speziell dem Problem *Ibora-Gazioura?* MFOB. V 333—354 eine *Étude de géographie pontique* gewidmet, in der er das Ergebnis vertritt, daß die beiden Örtlichkeiten zu scheiden seien und das alte Ibora vielmehr an der Stelle des heutigen Iver Eueu nördlich von Tourkhal gesucht werden müsse. *Un ancien bourg de Cappadocia: Sadagolthina* behandelt Salaville EO. XV 61 ff. mit Rücksicht auf einen epigraphischen Fund bei dem Dorfe Kara-Moull-Onchak, durch den neuerdings die Lage jenes Platzes sichergestellt wurde. An Beiträgen zur mittel- und neugriechischen Ortsnamenkunde sind aus NHm. VIII diejenigen von Lampros über Ζίγρια σλαβικὸν ὄνομα τῆς Κυλλήνης 91 f, Τὸ ἐν κόπρῳ Κυλάνιν 94, Τοπωνυμίαι Καλαμῶν 96 ff. und Τὸ μεσαιωνικὸν ὄνομα τῆς μακεδονικῆς Πέλλης 100 zu nennen. — Ethnographie: Eine gute *Anthropologische und ethnographische Übersicht über die Völker des Kaukasus* bietet Dirr PM. LVIII 17 ff., 135—139. *Zur ethnischen Stellung der Armenier* hat Karst HFs. 399—431 auf Grund einer Vergleichung des Armenischen mit dem Sumerischen einer-, und den altaischen Sprachen andererseits wertvolle Untersuchungen angestellt, welche eine völlig neue Grundlage für die Lösung des unverkennbar höchst komplizierten Problems schaffen. Die Frage: *Sind die heutigen Albanesen die Nachkommen der alten Illyrier?* zeigt sich Fischer ZE. XLIII 564—567 geneigt in bejahendem Sinne zu beantworten. — Kulturgeschichte: *La Sicilia Bizantina* wird in zusammenfassendem kulturgeschichtlichem Überblick im *Capitolo V* von

Paces *I Barbari ed i Bizantini in Sicilia* AStS. XXXVI 3—31 behandelt. Einen Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens der griechischen Welt stellen G<edeon>s Ausführungen über Ἴχνη σχολειακῶν νόμων κατὰ τὸν μέσον αἰῶνα παρ' ἡμῖν Ant. I 226—235 dar. Seine kulturgeschichtlich wertvollen Feststellungen über *The immovable East* hat Baldensperger PEF. 1912. 8—12. 57—62 wieder aufgenommen. Von *Costumi Etiopici* behandelt Castalti BSAI. XXX 181—185 die Blutrache. Über armenische Mutilationszeremonien handelt u. A. Lalayan Ծիսական կարգերը Հայոց մէջ (*Institutions cérémonielles chez les Arméniens*) AH. XIII 165—199. — Folklore: Bei Weinreich *Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes.* (Leipzig 1911. — X, 164 S.) wird in Verfolgung des mittelalterlichen Fortlebens des aus dem Alexanderroman ausgehobenen Motivs auch die byzantinische Überlieferung berücksichtigt. Sprachliche und sachliche Erklärungen zu neugriechischen Sprichwörtern finden sich in Hatzidakis' oben registrierten Φιλολογικαὶ μελέται 23—79. Den historischen Ausgangspunkt des Rätsels: Πίσκοπε τοῦ Δαμαλᾶ usw. und des Sprichwortes: Ἔγινε τοῦ Κουντρούλη ὁ γάμος bestimmt Kukules Περὶ δύο παροιμιῶν Lg. II 548—556. *Eine aristophanische Reminiszenz* hat Radermacher RhM. LXVI 176—182 in einem kroatischen Märchen gefunden. Über *Jeux Abyssins* orientiert Cohen JA. 10. XVIII 463—497 unter Mitteilung der die Spiele begleitenden Lieder, während von Littmann ZDMG. LXV 697—708 sechs Religiöses betreffende *Tigrē-Erzählungen* in Originalschrift, Transkription, wörtlicher und gut lesbarer Übersetzung publiziert werden. Bei Wesselski *Der Hodscha Nasreddin* sind in zwei Bänden *Türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke gesammelt und herausgegeben* (Weimar 1911. — Zwei Bände. 284 u. 266 S.).

III. Geschichte: — Quellenkunde: *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême Theben* vereinigen Crum und Steindorff zu einem hochbedeutsamen Korpus, dessen *Texte und Indices* enthaltender I. Band (Leipzig. — V, 470 S.), von Crum bearbeitet, vorliegt. *Two coptic acknowledgments of loawes* hat von zwei Ostraka Hull PSBA. XXXIII 254—258 veröffentlicht und kommentiert. Im EPh. hat VIII 338—346 Chabiaras seine Publikation von Λείψανα Ἀρχείων τῆς Ἁγιωτάτης Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρέων ἐπὶ τοῦ Πατριάρχου Κυπριανοῦ (1769—1783) zu Ende geführt und Chr. Papadopulos VIII. 321—337. 401—418. IX 49—57. 212—221 in der Reihe seiner Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα die Veröffentlichung von Briefen des Patriarchen Gerasimos II Palladas aus den JJ. 1693—1710, einiger autobiographischer Notizen und Epigramme des Samuel Kapasules und der Briefe desselben aus den JJ. 1695—1719 geboten. Von

den IX 165—168 durch Konstantinides edierten Ἐπιστολαὶ Εὐγενίου τοῦ Αἰτωλοῦ haben nur zwei diesen zum Verfasser, während ein dritter an ihn gerichtet ist. Die von G⟨edeon⟩ EA. XXXI 44—47 bekannt gemachten Ἐπιτιμήσεις ἐπὶ ἐπιτιμήσει πατριάρχου πρὸς πατριάρχην sind in einem heftigen Schreiben enthalten, das im J. 1698 der konstantinopolitanische Patriarch Kallinikos an seinen Kollegen Dositheos von Jerusalem richtete, während die ebenda 253 ff. von ihm veröffentlichte Ἐπιστολὴ περὶ δύο ἀρχόντων κληρικοῦ καὶ λαϊκοῦ Kallinikos II von Konstantinopel zum Adressaten und einen Sebastos Kyminetos zum Verfasser hat. Ein Σημείωμα τοῦ Σκιάθου καὶ Σκοπέλου Ματθαίου, des vorletzten Bischofs jenes Sitzes, vom J. 1794 wird durch Georgiaras NHm. VIII 102 f. publiziert. Durch Raad und Cheïkho wird M. XV 115—122 صفحة من التاريخ الحبشي والنوبي (*Une page de l'histoire d' Abyssinie et de Nubie*) an der Hand eines durch das äthiopische Senkĕsār erhaltenen Briefes aufgehellt, den zur Zeit des koptischen Patriarchen Philotheos (981—1002) der abessinische Negus an den Nubierkönig Georgios richtete und der hier äthiopisch und in arabischer Übersetzung zur Veröffentlichung kommt. Durch Kraelitz-Greifenhorst gelangte HA. XXV 706—711 *Ein armenischer Segens- und Schutzbrief* des 16. Jhs. und HFs. 315—318 *Ein Brief an den armenischen Hofkaplan Wardapet Nerses in Wien aus dem Jahre 1697* zur Publikation. Von Pierlings *La Russie et le Saint-Siège* behandelnden *Études diplomatiques* ist der den Regierungen Katharinas II, Pauls I und Alexanders I gemidmete V. Band (Paris. — V, 486 S.) erschienen. — Profangeschichte: *Zum Perserkriege der byzantinischen Kaiser Justinos II und Tiberios II* ist ein Programm von Merten (Weimar 1911. — 10 S.) zu vergleichen. *Das Heer Justinians* schildert Alb. Müller Ph. LXXI 101—138 nach Prokopios und Agathias unter den Gesichtspunkten seines Bestandes, der Bewaffnung, Feldzeichen, Signalinstrumente und des Exerzierens, des Eintritts in das Heer, der Mißbräuche des Heerwesens und der allgemein im Heere herrschenden Zustände *The age of Basil I* untersucht Brooks BZ. XX 486—491 auf Grund von Genesios, Konstantinos Porphyrogenetos und Simeon Logothetes, wobei er zu dem Ergebnis kommt, seine Geburt zwischen 486 und 491 anzusetzen. Burn zeichnet *The imperial administration in the ninth century* (*With a revised text of the kletorologion of Philotheos.* London 1911. — 179 S.). Seine ausführliche Studie über *Ziâd ibn Abîhi vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'âwia I* hat Lammens RStO. IV 199—250 fortgesetzt. Für die Beziehungen Italiens und Deutschlands zum byzantinischen Osten ist auf Hartmann *Geschichte Italiens im Mittelalter. III. Band. 2. Hälfte: Die Anarchie* (Gotha 1911. — IX, 290 S.), Lewel *Venezianisch-Istrische Studien* (Straßburg 1911. — XVI, 197 S.), Meroes *Gaeta im frühen Mittelalter*

(*8.—12. Jahrhundert*). *Beiträge zur Geschichte der Stadt* (Gotha 1911. — VIII, 171 S.) und auf die populär gehaltene Biographie der *Kaiserin Theophano* von Steinberger (Regensburg 1911. — 96 S. = Geschichtl. Jugend und Volksbibliothek. 38. Band) zu verweisen. Caro bietet NJb. XV 50—62 auf Grund des erhaltenen Materials von Quellenschriften interessante Ausführungen über *Die Berichterstattung auf dem ersten Kreuzzuge*, die nach ihm keineswegs schlecht organisiert gewesen wäre. Als Година смрти Немањине (*Das Todesjahr des Nemanja*) wird durch Anastasijewić im „Glas“ der Kgl. Serbischen Akademie LXXXVI 135—140 an der Hand byzantinischer Kaiserurkunden auf dem Athos das J. 1200 ermittelt. Einen Beitrag zur Geschichte der Küsten des Ägäischen Meeres im 13. und 14. Jh. bietet Miller *The Zaccaria of Phocaea and Chios* (1275—1329) JHSt. XXX I 42—55. Αἱ τελευταῖαι ἡμέραι Βυζαντίου vor der türkischen Eroberung werden Mus. I 247—288 durch A<rbamtakes> geschildert. Über *Schah Abbas I. et l'émigration forcée des Arméniens de l'Ararat* handelt Tournebize HFs. 247—252. — Lokalgeschichte: Phoikylides' Aufsatz Ἡ Ἀσκαλών NS. VIII 697—709 ist ein Abriß der gesamten Stadtgeschichte, in dessen Rahmen auch die altchristliche und die Zeit der Kreuzzüge zu ihrem Recht kommen. Mehr durch seine lokalgeschichtliche, als durch seine hagiographische Partie verdient das Buch von Jean Baptiste de San Lazaro *Saint Polycarpe et son tombeau sur le Pagus; notice sur la ville de Smyrne* (Konstantinopel 1911. — XII, 354, NS.) Beachtung, zu dem die von den Kapuzinern zur Auffindung der Grabstätte des Heiligen unternommenen Ausgrabungen Veranlassung gaben. Wertvollen Stoff zur Lokalgeschichte Messeniens, seiner Kirchen und Klöster enthält der III. Band von Dukakes Μεσσηνιακὰ καὶ ἰδίᾳ περὶ Φαρῶν καὶ Καλαμάτας ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τοῦ Καποδιστρίου (Athen 1911. — 327 S.). Entsprechenden Stoff für Saloniki bietet P. N. Papageorgiu in seinen Θεσσαλονίκης ἱστορικὰ καὶ ἀρχαιολογικά. (Saloniki. — 23 S.). Über Ἰάκωβος Διασωρῖνος διδάσκαλος ἐν Κύπρῳ κατὰ τὸν ιϛ́ αἰῶνα handelt Chr. A. Papadopulos EA. XXXI 511—514. Durch Malandrakes sah Ἡ Πατμιὰς Σχολή ihre Geschichte seit ihrer Gründung im Anfang des 18. Jhs. (Athen 1911. — 183 S.) verfolgt. Thorgomians Ծանօթագրութիւնք Ստամպօլոյ պատմութեան Երեմիա Չէլէպիի Քէօմիւրճեան (*Noten zur Geschichte von Konstantinopel, Eremia Tchelebis*) kamen HA. XXV 737—745 zum Abschluß. Die neueste Fortsetzung von Srapians Publikation über Ս. Յակոբ, Ազգային Հիւանդանոցը (*St. Jakob, das Nationalkrankenhaus*) der Armenier in Konstantinopel bringt zahlreiche auf dasselbe bezügliche Dokumente aus dem Archiv der Antonianer in Konstantinopel. Ղրիմի Հայերը (*Die Armenier der Krim*) und die Geschichte ihrer Kolonie von Anfang ihrer Existenz bis heute

wurden durch Thumanian „Aror." II Nr. 9. 74—89. Nr. 10. 100—111. Nr. 12. 45—56 behandelt. — Kirchengeschichte: Von Hergenröther *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Neu bearbeitet von* Kirsch ist Band I: *Die Kirche in der antiken Kulturwelt* bereits in 5. Auflage (Freiburg i. B. 1911. — XIV, 784 S.), von einem *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende in Verbindung mit* Ficker, Hermelink, Preuschen *und* Stephan *bearbeitet von* Krüger der von Krüger und Preuschen herrührende *Das Altertum* behandelnde erste Teil (Tübingen 1911. — XIV, 295 S.) erschienen. Den bis zur Trennung der griechischen von der abendländischen Kirche reichenden I. Band einer Σύντομος ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία hat Pephanes (Athen 1911. — 180 S.) ans Licht treten lassen. Ein I. Band liegt ferner von einem neuen Werke vor, in dem Achelis *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* zusammenfassend zu behandeln unternimmt (Leipzig. — XII, 296 S.). Zur Geschichte der römischen Christenverfolgungen sind an allgemeinen oder speziell den Orient berührenden Arbeiten zu verzeichnen die prinzipiellen Untersuchungen von Callewaer über *La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions* RHE. XII 5—16. 633—651, eine *Histoire juridique des persécutions contre les chrétiens de Néron à Septime Sévère (64 à 202)* (Paris 1911. — XIV, 129 S.) von Cezard, des Metropoliten Sophronios <Eustratiades> v. Leontopolis Aufsatz Ὁ ἅγιος Πολύκαρπος Ἐπίσκοπος Σμύρνης HP. I Nr. 16 ff. und die anspruchslosen erbaulich gerichteten Bemerkungen Fr. Dunkels über *Die Märtyrer in Palästina zur Zeit der Diokletianischen Verfolgung* nach Eusebios HL. LV 216—225. Alibizatos hat Τὸ αἴτιον τῶν περὶ τοῦ Πάσχα ἐρίδων τοῦ δευτέρου αἰῶνος (Athen 1911. — 112 S.) monographisch behandelt, Vailhé in einer Untersuchung über die *Formation du patriarcat d'Antioche* EO. XV 109—114 zunächst die vornicänische Zeit ins Auge gefaßt. *Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313—380)* behandelt der I. Band eines dem Problem von *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels* gewidmeten Werkes von Şesan (Czernowitz 1911. — XV, 359 S.). Cheïkhos النصرانية وادابها بين عرب الجاهلية (*Christianisme et Littérature avant l'Islam*) wurde M. XIV 961—971. XV 67—71. 145—151. 212—218. 307—311 fortgesetzt, wobei die Verbreitung des alten Christentums im ʿIrâq, der Ğezîre, dem Heğâz und Neğd in Betracht kam. *L'épiscopat de Nestorius* behandelte Jugie EO. XIV 257—268 in einem Aufsatz, der als Probe eines umfassenden Werkes über Nestorios gedacht ist. Περὶ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ περιεχομένου τῆς Εἰκονομαχίας hat Spyridionos EPh. VIII 434—468 gehandelt. In EA. XXXI bieten 278 f. Ἀλεξανδρειανὰ Σημειώματα G<edeon>s als Ergänzungen zu der

entsprechenden Artikelserie des EPh. je einen Beitrag zur Biographie der beiden Patriarchen Matthaios Psaltes und Païsios, während Zerlentes 260 f. sich Περὶ τῶν τριῶν 'Ιεραρχῶν Θεσσαλονίκης φερόντων τὸ ὄνομα Θεωνᾶς verbreitet, indem er einen dritten Träger des Namens unter den Oberhirten von Saloniki im 16. Jh. nachweist. 'Ο πρῶτος 'Εκκλησιαστικὸς προεστὼς τῆς ἐν Τεργέστῃ 'Ελληνικῆς κοινότητος 'Αρχιμανδρίτης Δαμασκηνὸς Ὅμηρος *(1709—1793)* wird NS. VIII 680—688 von Konstantinides in seinem Leben und Wirken vorgeführt. Die Fortsetzungen der Arbeit des Metropoliten Sophronios ‹Eustratiades› v. Leontopolis 'Ο ἐν Βιέννῃ ναὸς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου EPh. VIII 347—380. 419—433. IX 5—30. 97—123 ergänzen die Geschichte und Beschreibung des Baues selbst durch Listen der Kyberneten und Epitropen der Gemeinde, der Stiftungen und Weihegeschenke, der ἐφημέριοι der Kapelle und der das Gemeindeleben regelnden Bestimmungen. *Die orthodoxe serbische Kirche in Dalmatien* sah HpB. CXLVIII 561—578 ihre Gesamtgeschichte und ihren heutigen Bestand zum Objekt einer zusammenfassenden Darstellung von Lübeck gemacht. *Die Übertragung des griechischen Patriarchats von Antiochien nach Damaskus im 14. Jahrhundert* bespricht Vandenhoff TG. III 372—379 im Anschluß an eine im J. 1909 erschienene Broschüre von Bacha. *Une Période troublée de l'histoire de l'Église melkite (1759—1794)* wurde durch die unkanonische Wahl des Patriarchen Athanasios V Jauhar eröffnet, über die Bacel EO. XIV 340—451 zunächst handelt, um dann ebenda XV 49—60 unter dem Titel *L'Église melkite au XVIIIe siècle* eine Schilderung des Verlaufes der anschließenden Wirren zu beginnen. *L'Église maronite et le Saint Siège (1213—1911)* betitelt sich a. a. O. 28—37 eine Skizze, in der Catoire die aus Anaissis Bullarium sich ergebenden Haupttatsachen der historischen Entwicklung zusammenfaßt, nicht ohne deutlich die Fabel von einer nie unterbrochenen Rechtgläubigkeit der Maroniten abzulehnen. Aghaniantz bietet im IX. Buche eines Դիւան Հայոց պատմութեան *(Archiv zur Geschichte Armeniens)* den ersten die JJ. 1778—1800 behandelnden Teil einer Arbeit über Յովսէփ Կաթողիկոս Արղութեան *(Katholikos Joseph Arghuthian)* (Tiflis 1911. — 13, 566 S.). Den Verhandlungen des Hl. Stuhles mit der Pforte anläßlich des „Reversurus" im J. 1867 sind die anonymen Ausführungen Պատմական էջեր. Մօնսէնեօր Ֆրանքի *(Historische Seiten: Monseigneur Franchi)* MA. 1911/12. Nr. 4925 f. 4928—4941 gewidmet. — Konziliengeschichte: *Le premier synode syrien de Charfé (1er décembre 1853, — 14 janvier 1854* behandelt Bacel EO. XIV 293—298 auf Grund der nach Rom eingeschickten arabischen Akten. — Geschichte des Mönchtums: *Les philopones d'Oxyrhynque au IVe siècle* weist Vailhé EO. XIV 277 f. als durch einen Brief des Martyrbischofs Petros von Alexandreia schon

für die Zeit zwischen 303 und 305 bezeugt nach, womit das vorläufig älteste Zeugnis für die Existenz der eigenartigen frühchristlichen Erscheinung der Φιλόπονοι oder Σπουδαῖοι überhaupt gewonnen ist. Eine Serie von Νέαι πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ ἁγίου Ὄρους wird EPh. IX 198—211 durch Petrakakes mit einem Synodalschreiben des konstantinopolitanischen Patriarchen Païsios vom J. 1744 eröffnet. Վասպուրական. Նշանաւոր վանքեր (*Les monastères dans le Gouvernement de Van* [*Turquie d'Asie*]), werden durch Lalayan AH. XIII 37—100 unter Mitteilung alter und neuer Inschriften behandelt. Ակնարկ մը Վիեննական Մխիթարեան Միաբանութեան հարիւրամեայ գործունէութեան վրայ (*Ein Rückblick auf die hundertjährige Wirksamkeit der Wiener Mechitharistenkongregation 1811—1911*) steht als Geleitwort der Redaktion HFs. 1—56 an der Spitze. Dem 19. Jh. gehörte auch das Wirken der رسولا الخير العام في مدينة السلام (*Figures de Missionaires: les PP. Marie-Joseph et Damien Carmes de Baghdad*) an, dem Cheïkho M. XV 161—179 einen liebevollen Aufsatz gewidmet hat, während Lübeck in einem solchen HpB. CXLVIII 801—822 *Das Werk des Kardinals Lavigerie in Jerusalem*, d. h. die Entwicklung und Tätigkeit des dortigen Hauses der Weißen Väter würdigt, wobei er den Gedanken anregt, daß ein dem von ihnen geleiteten griechich-katholischen Pristerseminar entsprechendes Institut für den syrischen Ritus im Gebiete der Bagdadbahn durch deutsche Ordensleute geschaffen werden möchte. Seine Artikelserie *Der letzte Einsiedler Palästinas* setzt Heidet HL. LV 193—216. LVI 1—9 fort, wobei die Verbindung der Lebensschicksale seines Helden mit al-'Amwâs ihm Gelegenheit zu einem topographisch-archäologischen Intermezzo über das Emmaus-Problem bietet. — Gegenwart: Einen حوادث العام المبدع (*Bilan de l'anno 1911*) betitelten Jahresrückblick eröffnet Cheïkho M. XV 4—20 durch einen dem Orient gewidmeten Abschnitt. Über *Les Chrétiens de Turquie et la question scolaire et militaire* hat Cayré EO. XV 66—79 geschrieben. *Beiträge zur Orientpolitik* beginnt Lorch mit einer *Die Römische und Griechische Kirche in Syrien und Palästina* behandelnden Broschüre (Stuttgart 1911. — 117 S.), welche, die kirchlichen Dinge vom Standpunkte deutsch nationaler Politik betrachtend, bei einem unleugbaren Reichtum des Inhalts doch über eine Sphäre sich nicht zu erheben vermag, in der merkwürdige Schiefheiten und Ungenauigkeiten möglich bleiben. Aus der Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος d. h. des Königreichs Griechenland erstattet Synodinos Pant. IV 88—91. 102 ff. 184—187 lesenswerte Berichte, während Papamichaël ebenda 196—201 Ἐντυπώσεις ἐξ Ἀθηνῶν veröffentlicht. In RO. III 57—71. 127—136. 194—200. 262—270. 325—344. 421—424 bringt die *Cronaca* Berichte aus Konstantinopel, Griechenland, Smyrna, Rußland, Ungarn, Bulgarien, Sizilien und Alexandria, aus deren reichem Inhalt Ausführungen über

die Ermordung des Metropoliten von Grevena und seines Gefolges und ein ähnliches Verbrechen in Istip, über Reformen der theologischen Studien und Vorstudien in Rußland und Griechenland und über die Geschichte und heutigen Zustände der griechisch-albanesischen Kolonien in Sizilien sowie eine Statistik der unierten ruthenischen Kirche Ungarns hervorgehoben seien. Nicht minder gut ist die *Chronique des Églises orientales,* die EO. XV 162—183, von Salaville, Janin, Cayré, Cristof, Gospodinof, einem F. C., Armand, Jugie und Catoire redigiert, der Reihe nach zuerst die unierten, dann die selbständigen Armenier, Bulgaren, Griechen und Araber des griechischen Ritus vornimmt, um mit einer Notiz über die rumänische Orthodoxie zu schließen. Auf einige Ἀναγκαῖαι μεταρρυθμίσεις ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος weist Belanidiotes NS. VIII 543—556 hin. In die sich geltend machende Bewegung in der Richtung auf eine „orthodoxe" Nationalkirche auch albanesischer Sprache und deren Kampf gegen die Versuche ihrer gewaltsamen Zurückdrängung durch die griechische Hierarchie führt die doppelsprachige Broschüre von Lawrasi *Malkimi ishkronjat shkjispe, Çperfolja e shkjipetarit,* Ἐπιτίμιον τῶν ἀλβανικῶν γραμμάτων καὶ ἡ ἀπολογία τοῦ ἀλβανοῦ (Monastir 1911. — 96, 80 S.) hinein. Über das Leben der griechischen „Orthodoxie" in Jerusalem unterrichten die Ἐκκλησιαστικὰ Χρονικά NS. VIII 621 ff. 769—775. *La crise arménienne catholique* der Gegenwart bildet den Gegenstand eines Referats von Janin EO. XIV 364—367, während ebenda durch Salaville XV 64 f. *Le nouvel évêque grec catholique: Mgr. Isaïe Papadopulos* und XV 97—105 *Mgr. Louis Petit, archevêque d'Athènes et délégué apostolique en Grèce* sich je in einem mit biographischen Notizen ausgestatteten Begrüßungsartikel gefeiert sehen, dem im zweiten Falle 105—108 eine Liste der *Écrits de Mgr. Louis Petit* als Ergänzung dient. Die freudige Stimmung, in welcher hier namentlich die Erhebung des um die christlich-orientalischen Studien so hochverdienten Assumptionisten an die Spitze der katholischen Hierarchie des Königreichs Griechenland begrüßt wird, ist begreiflich genug. Möge es gestattet sein, auch an dieser Stelle dem neuen Kirchenfürsten in ehrfürchtigem Glückwunsch zugleich den Zoll aufrichtigen Dankes zu entrichten, den wir dem ausgezeichneten Gelehrten schulden. — Das Unionsproblem: Eine Μελέτη ἱστορικὴ περὶ τῶν αἰτιῶν τοῦ σχίσματος, περὶ τῆς διαιωνίσεως αὐτοῦ καὶ περὶ τοῦ δυνατοῦ ἢ ἀδυνάτου τῆς ἑνώσεως τῶν δύο Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολικῆς καὶ τῆς Δυτικῆς des Metropoliten Nektarios Kephalas (Athen 1911. — 320 S.) muß leider als eine den Forderungen streng wissenschaftlicher Objektivität und Gründlichkeit nicht genügende Parteischrift abgelehnt werden. Sie hat durch einen Ungenannten unter dem Titel *La storia dello Scisma di Mgr. Nettario Kefalâs* RO. III 160—171. 280—288. 353—361 eine Ent-

gegnung erfahren, deren Schärfe um so verdienter ist, als sie jeden persönlich verletzenden Charakter vermeidet. *Un Newman russe, Vladimir Soloviev (1853—1900)* hat an d'Herbigny (Paris 1911. — XII, 336 S.) einen liebevollen Biographen gefunden. Als "Εν βῆμα πρὸς τὰ πρόσω in der Richtung auf die Union begrüßt Salachas RO. III 273—279 die Ordination eines ersten katholischen Bischofs des griechischen Ritus mit Sitz in Konstantinopel. Eine *Anticritique de la Critique de l'Archimandrite Grégoire Zigavinos sur l'union des Églises* (Rom 1911. — 75 S.) hat Franco zum Verfasser. Seine italienisch und griechisch veröffentlichten Ausführungen *Per l'avvenire delle Chiese dissidenti* (Διὰ τὸ μέλλον τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν) setzte ein Ungenannter RO. III 3—20. 46—85 fort. Gegenüber der unerquicklichen Polemik, welche sich an die Ausführung eines mit T. signierenden Orthodoxen in dieser Zeitschrift angeschlossen hat und die von „orthodoxer" Seite im Pant. IV 4—10 durch Zachos Ἐπιβαλλομένη ἀπάντησις εἰς τὴν Διεύθυνσιν τοῦ περιοδικοῦ *„Roma e l'Oriente"* und 39 ff. durch Belanidiotes Οὐνιτικαὶ ὕβρεις fortgeführt wurde, wahrte RO. III 86 ff. die Redaktion ihre Stellung in einer Note über *Le „Πάνταινος" et les principes de notre revue*, während 348—352 T. selbst unter der Devise „Γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς" erneut in jene Polemik eingriff. Zabughin hat a. a. O. 137—153 seine den religiösen Zuständen Rußlands und der Stellung der sich bildenden jungen russischen katholischen Kirche des orientalischen Ritus gewidmeten Darlegungen über *J Gesuiti, il „Nóvoje Vrêmja" e la Russia* fortgesetzt und 200—216 *Intorno all' Unione delle Chiese* einen diesbezüglichen Aufsatz des offiziellen Organs der Petersburger kirchlichen Akademie sachlich und würdevoll zurückgewiesen. Die Frage: *„Was ist die cyrillo-methodeïsche Idee?"* beantwortet Jašek (Velehrad 1911. — 82 S.) auf Grund eines geschichtlichen Überblicks über die Entstehung der Trennung mit Berücksichtigung in erster Linie Rußlands, während der letzten großen Manifestation jener Idee die Berichte Jugies *Le troisième congrès de Vélehrad* EO. XIV 308—311 und eines Ungenannten *Der 3. Unionistenkongreß zu Velehrad* K. 4. VIII 235 f. gewidmet sind. *Un cattolico imparziale* eigentümlicher Art ist es, gegen dessen Versuch einer Verteidigung der Latinisierung der katholischen Georgier RO. III 345 ff. mit ebensoviel Recht als erfreulicher Energie Stellung genommen wird. Einen geschichtlichen Gesamtüberblick über die Σχέσεις τῆς Ἀγγλικανικῆς μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας bietet Archalzikakes NS. VIII 507—534. Seinen entsprechenden Überblick über *Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus* führt Steinwachs IKZ. I 471—499 zu Ende.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Über *Christentum und Mysterienreligion* hat Bousset TRs.

XV 41—61 im Anschluß an Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig 1910. — 222 S.), speziell über *Mithra et le Christ en présence du monde romain* Westphal (Cahors-Alençon 1911. — 124 S.) gehandelt. *Un fragment polémique de la Gueniza* in Kairo, dessen aramäischen Text Krauß REJ. LXIII 61—74 mit Einleitung und Übersetzung ediert, tritt in engen Zusammenhang mit einer Reihe ähnlicher Fragmente und ist besonders durch seine ausgiebigen Zitate der kanonischen Evangelien beachtenswert. Über *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* verbreitet sich Becker ZA. XXVI 175—195 mit spezieller Rücksichtnahme auf Johannes von Damaskus und Theodoros Abû Qurra, indem er für die Annahme einer recht erheblichen Bedeutung der ersteren für die letztere eintritt. — Lehre und Lehrentwicklung; Haeresien: *Der Ebionitismus in der Judenmission oder Christentum und nationaljüdisches Bewußtsein* bildet den Gegenstand für einen *Vortrag* von Lipshyt (Leipzig 1911. — 15 S.). Über *Nazareth und die Nazoräer* handelt *Eine Replik an W. B. Smith*, in der Schwen ZWT. LIV 31—55 an erster die Stelle die Verschiedenheit der vorchristlichen Nasaräer von den christlichen Nazoräern des Epiphanios (Panarion XXIX 6) nachweist, die dieser selbst sehr wohl von jenen unterscheide. *La christologie des Nestorius* wurde erneut durch Tixeront UC. 1912. 1—15, *La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie* durch Jugie EO. XV 12—27 untersucht. *L'homme creé à l'image de Dieu, d' après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza* behandelt Montmasson EO. XIV 334—339. XV 154—162. Die Ausführungen über *Théologie „orthodoxe" et théologie catholique,* die Jugie EO. XIV 323—332 *A propos d'un livre récent* bietet, sind ein breit angelegtes und gelegentlich leicht berichtigendes Referat über den I. Band von Palmieris *Theologia dogmatica orientalis* usw., während Gillmann K. 4. VIII 315 ff. darauf aufmerksam macht, daß *Die Taufformel der Griechen nach dem Urteil des Papstes Gregor IX* ungiltig wäre, und NS. VIII 665—679 unter dem Pseudonym Neosionites Αἱ θρησκευτικαὶ καὶ πολιτικαὶ πεποιθήσεις τοῦ Πρεσβυτέρου Γρηγορίου Πέτρωφ eine Würdigung erfahren, dessen Schriften und Anschauungen gegenwärtig nicht nur in Rußland, sondern in der gesamten „orthodoxen" Welt Aufsehen erregen. — Legende: Nau *Aḥiqar et les papyrus d'Éléphantine* RB. 2. IX 68—79 sucht auf Grund eines Vergleichs der orientalischen Legenden und des aramäischen Papyrustextes bis zum Ausgangspunkte der alten mündlichen Überlieferung vorzudringen, den er in einem tatsächlichen Faktum der assyrischen Geschichte des 7. Jhs. zu erblicken geneigt ist. Auch Lewis hat Exp. 1912. II 207—213 über *Achikar and the Elephantinê Papyri* gehandelt und Ed. Meyer der Aḥiqar-Legende die SS. 102—128 seines Buches

Der Papyrusfund von Elephantine. Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste Buch der Weltliteratur (Leipzig. — IV, 128 S.) gewidmet. In einer hochinteressanten Forschung untersucht Dahlmann *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde* (Freiburg. — 174 S. = *107. Ergänzungsheft zu den StML.*), wobei sich die höchste Wahrscheinlichkeit dafür ergibt, daß jene Legende auf geschichtlicher Tatsache beruhe. Beiträge von Neubaur *Zur Geschichte der Sage vom ewigen Juden* ZVVk. XXII 33—54 verfolgen den Stoff bis auf Johannes Moschos und Kyrillos von Alexandreia zurück. Eine von Epiphanios berührte legendarische Lokalisation der Verteilung der Erde unter die Söhne Noahs streift Nestle *Rhinokolura* ZDPV. XXXV 107. *Das Drachenwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung* ist durch Aufhauser zum Gegenstand einer erschöpfenden Untersuchung (Leipzig 1911. — XII, 255 S. = *Byzantinisches Archiv 5*) gemacht worden. — Liturgie: *La sacra liturgia, sue origini, suo sviluppo, suo significato, suo stato attuale* hat Miondi in einem zweibändigen zusammenfassenden *Studio storico-critico* (Turin 1911. — 431, 423 S.) behandelt, der, für die Unterrichtsziele italienischer Seminare bestimmt, an Vertrautheit mit den liturgischen Dingen des Ostens nicht wenig zu wünschen übrig läßt. In befriedigenderer Weise ist bei Fortescue *The Mass. A study of the Roman liturgy* (London. — XII, 428 S.) das orientalische Parallelenmaterial speziell der abendländischen Eucharistiefeier herangezogen. Das letzte Gebet des Heiligen im Polykarpmartyrium erweist Lietzmann ZWT. LIV 56—61 als *Ein liturgisches Bruchstück des zweiten Jahrhunderts* oder doch als eine schriftstellerische Komposition auf Grund von Gebeten die in der realen eucharistischen Liturgie ihre Stelle in der Nähe des Abendmahlsberichtes hatten, während auf die Bemerkungen Bergmanns über *Die Rachegebete von Rheneia* Ph. 1911. 503—510 hier wegen der kaum zu verkennenden Beziehungen dieser jüdisch-griechischen Inschriften zu dem christlichen Totengebet: Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων usw. hingewiesen sei. *Die ältesten Messliturgien*, die von Willems PB. XXIV 66—70 besprochen werden, sind diejenigen von Dêr Balyzeh und der Ägyptischen Kirchenordnung. Durch Höller *Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien* wurde auf breitester Grundlage *Ein Beitrag zur Lösung der Epiklesisfrage* (Wien. — XX, 139 S.) mit großem Fleiße aber entschieden ohne den Erfolg unternommen, daß der vom Verfasser selbst vertretene Versuch einer Lösung des Problems ernstlich zu befriedigen vermöchte. Die nämliche Frage behandeln ferner de Puniets Untersuchungen über *Les paroles de la consécration et leur valeur traditionelle* RHE. XIII 34—72, welche näher auf die Verhandlungen des Florentiner Konzils und auf das

durch Severus von Antiocheia eine Bekräftigung erfahrendes Zeugnis des Chrysostomos für den konsekratorischen Charakter der Herrenworte eingeht. *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert* behandeln Wielands *Neue Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie* (Leipzig. — 204 S.) unter ausgiebiger Berücksichtigung des Ostens. Von Maltzew *Die göttlichen Liturgien unserer Väter unter den Heiligen: Joannes Chrysostomos, Basilios d. Gr. und Gregorios Dialogos. Aus den griechischen und slavischen Texten ins Deutsche übersetzt* konnte schon eine *4. neu revidierte und verbesserte Ausgabe* (Berlin 1911. — VIII 224 S.) erscheinen. *Die Vorbereitung der Opfergaben in der Liturgie der syrischen Kirche* und *Die Liturgie der syrischen Kirche* selbst bis zum Anfang der Anaphora behandelt Fr. Dunkel H. II 300—307. III 239—244 in populärer Weise. Eine Quelle allerersten Ranges zur Geschichte vor allem der liturgischen Leseordnung wurde von Kekelidze an der georgischen Übersetzung des Іерусалимскій канонаръ VII. вѣка (*Jerusalemer Kanonarion des 7. Jhs.*) (Tiflis. — VII, 346 S.) erschlossen. *La riforma del Salterio romano alla luce della Storia della Liturgia comparata* behandelnd zieht Baumstark RO. III 217—228. 289—302 die orientalischen Riten bezüglich der Einteilung des Psalters, des Aufbaues der alten Vigilien, der täglichen Verwendung der ψψ 148 ff., 62 und 50 im kirchlichen Stundengebet, sowie der biblischen Cantica zum Vergleiche mit dem römischen heran. Seine Ausführungen erschienen auch selbständig in einer *Nuova edizione con aggiunte* (Grottaferrata. — 31 S. = *Studi Liturgici Fasc. 2*). Das *Formulaire grec de l'Épiphanie dans une traduction latine ancienne*, das de Puniet RBé. XXIX 29—46 aus der Hs. Lat. 820 der Bibliothèque Nationale zu Paris veröffentlicht und eingehend bespricht, ist ein lateinischer Text des 11. Jhs., dem die in griechischen Hss. des 10. gebotene Gestalt des μέγας ἁγιασμός zugrunde liegt. Eine in seiner heutigen Gestalt eine Art von Allerheiligenlitanei und eine Anspielung auf die Abdemelek-Legende der Paralipomena Jeremiae einschließendes Gebet gegen Schlaflosigkeit ist *La „prière des sept dormants“*, bezüglich deren Arnaud EO. XV 115—125 *Le texte grec actuel et le texte grec primitif* einander gegenüberstellt. *Une innovation liturgique à Alexandrie en 1702*, auf die Salaville ebenda XIV 268 ff. aufmerksam macht, bestand in dem lauten Vortrag der Epiklese statt der Einsetzungsworte und wurde in einem Schreiben an ihren Urheber, den Patriarchen Gerasimos III Palladas, durch dessen konstantinopolitanischen Kollegen Gabriel III scharf gerügt. *Le propre grec de Jérusalem* machen Mitteilungen bekannt, die a. a. O. 272—278 aus dem Nachlasse von Pétridès den Gesängen zu den feierlichen „Einzügen“ des Patriarchen in die Grabeskirche, dem feierlichen Empfange von Pilger-

gruppen in derselben und der dem Ὄρθρος des Karsamstags nachgebildeten Feier der μετάστασις τῆς Θεοτόκου am 15. August nach modernen Separatdrucken gewidmet wurden. *La Vièrge Mirtydiotissa à Cérigo et son office,* den wichtigsten Muttergotteskult des alten Kythera und den Gottesdienst seines gleichfalls am 15. August gefeierten Titularfestes, hat ebenda XV 138—145 ein Beitrag von Chappet zum Gegenstand. Interessante Beobachtungen über *La vita liturgica in Russia* hat Filarete RO. III 21—28. 100—104 mit Bezug auf den „orthodoxen" Kultus zu Kiew, speziell die Pontifikalmesse und die παννυχίς am Vorabend hoher Feste, sowie mit Bezug auf den Gottesdienst der katholischen russischen Kapelle in Petersburg angestellt, nicht ohne Verstöße gegen die strenge liturgische Observanz nach beiden Seiten gebührend zu rügen. Τὰ Ἐκκλησιαστικὰ καὶ λειτουργικὰ βιβλία hält Alibizatos NS. VIII 486—497 einer zeitgemäßen Verbesserung im Dienste lebensvollerer Volksfrömmigkeit für dringend bedürftig. *Un manuscrit chrétien en dialecte turc: le „Codex Cumanus",* bezüglich dessen auf Salaville EO. XIV 278—286 zu verweisen ist, bietet hinter zwei Lexika eine Sammlung von Hymnen, Gebeten und Sermonen auf bestimmte Feste, die, im J. 1303 redigiert, einen Einblick in das liturgische Leben einer kumanischen Christenheit von abendländischem Ritus gewähren. Vgl. auch unter „Handschriftenkunde" und „Poësie". — Heortologie: Von *Études de critique et d'histoire religieuse* Vacandards enthält eine *Troisième série* (Paris. — 385 S.) u. A. neben Ausführungen zur Frage der Fortsetzung heidnischer Götter- durch christliche Heiligenkulte vor allem solche zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie und zu den Anfängen des Festes und der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Es haben ferner gleichfalls über *Die Entstehung des Weihnachtsfestes* Rauschen MbKRu. XIII 10—13, bezw. über *Entstehung und Entwicklung des Weihnachtsfestes* Meyer (Zürich. — 39 S.) aufs neue gehandelt. Eine Plauderei von Fr. Dunkel HL. LVI 9—14 zeigt, wie nach dem Brauche des Patriarchalseminars zu Šarfah und der größeren Städte Syriens *Der Weihnachtsfestkreis in der syrisch-katholischen Kirche* begangen wird. Eine umfassende Arbeit über *L'Epifania nella Chiesa greca* hat ‹Gassisi› RO. III 154—159. 366—376 begonnen. Über *The Feast of Tabernacles, Epiphany und Baptism* verbreitet sich im Zusammenhang mit den Salomonsoden Selwyn JTSt. XIII 225—249, wobei er die Wasserweihe des christlichen mit Riten des jüdischen Festes in einen genetischen Zusammenhang bringen möchte. Τὸ αἴτιον τῶν περὶ τοῦ Πάσχα ἐρίδων τοῦ δευτέρου αἰῶνος untersucht Alibizatos (Athen 1911. — 112 S.). *Le impressioni di un pellegrino russo sulle funzioni della grande Settimana nelle Chiese di rito greco di Roma* mit Einschluß von Grottaferrata hat RO. III 362—365 eine ungenannte vor-

nehme russische Persönlichkeit der Öffentlichkeit übergeben, wobei ein freundliches Interesse sich mit dem freimütigen Ausdruck nicht weniger liturgischer Bedenken verbindet. Salaville *„Tessaracoste“: Carême ou Ascension?* EO. XIV 355 ff. weist auf weiteres Material zur Entscheidung der schon früher von ihm im Sinne des zweiten Gliedes der Alternative beantworteten Frage nach der Bedeutung von τεσσαρακοστή im 5. Nicänischen Kanon hin. Ein Ἁγιολογικὸν σημείωμα von Belanidiotes EK. II 40 ff. bemüht sich um die Erklärung des Unterschiedes, der bezüglich des Datums des Katharinenfestes zwischen den autokephalen griechischen und slavischen Kirchen besteht, indem die ersteren dasselbe am 25., die letzteren am 24. November begehen. — Kirchenmusik: *A Musical Study of the Hymns of Cassia* wurde von Tillyard BZ. XX 420—485 sehr breit und sorgfältig durchgeführt und erweist mindestens vom 17. bis ins 14. Jh. zurück das Vorhandensein einer ununterbrochenen musikalischen Tradition, welche die Hoffnung nahe legt, daß die behandelten Melodien auch noch weiter hinaufreichen. — Kirchliches und profanes Recht: Ein stellenweise anscheinend witzig sein wollendes Aufsätzchen von Lübeck über *Altchristliche Blutverbote des Orients* WBG. 1912. 137 ff. bekundet das dem Verfasser eigentümliche Maß verständnisvoller Liebe für den christlichen Osten durch die demselben schon bezüglich der Zeit vor dem Schisma ins Gesicht geschleuderten Vorwürfe eines „ungezügelten Zelotismus“, der „Glaubenswut“, einer Neigung zu „weitgehendsten Konzessionen“ neben „engherzigstem Rigorismus“. Von Rhalles sind Untersuchungen Περὶ Ἀσυλίας κατὰ τὸ δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (Athen 1911. — 42 S.), Περὶ παραιτήσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (Athen 1911. — η', 97 S.) und Περὶ τοῦ τῆς Ἐπισκοπῆς προβιβασμοῦ κατὰ τὸ δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας Bz. II 143—161 zu verzeichnen. Die Ὀρθόδοξος ἄποψις τῆς περὶ ἀγαμίας τοῦ κλήρου πράξεως τῆς ἡμετέρας Ἐκκλησίας vertritt nach einer allgemeinen Einleitung Kakogianes NS. VIII 653—664 zunächst an der Hand eines versuchten Schriftbeweises. Ein vom Metropoliten von Kition erbetenes Gutachten Sokolovs über die Κεκωλυμένοι βαθμοὶ συγγενείας ἐν σχέσει πρὸς τὸν γάμον ἐν τῇ συγχρόνῳ πράξει τῆς Ῥωσσικῆς Ἐκκλησίας wurde EK. XIII 420 ff. veröffentlicht. Belanidiotes handelt EPh. IX 161—164 Περὶ μνημοσύνων καὶ ἰχθυοφαγίας d. h. über die auf dem Athos im 18. Jh. zum Gegenstande lebhafter Erörterung gewordenen Fragen der Feier von Totenliturgien am Sonntag, bezw. der Fastendispens einer κατάλυσις ἰχθύος am Palmsonntag. *Les rapports de l'Église et de l'État d'après un canoniste orthodoxe* werden durch Catoire EO. XIV 352—355 dargestellt und dessen einschlägige Auffassungen korrigiert. Es handelt sich dabei um das an der theologischen Schule zu Halki offiziell eingeführte Handbuch des Kirchen-

rechts von Mgr. Milasch. Ebenda XV 121—133 bespricht Janin *Les Juifs dans l'empire byzantin*, ihre rechtliche Lage, die Maßregeln zu ihrem und zum Schutze der Christen gegen sie. Samuelian Հայ սովորութական իրաւունքը։ Հին Հայոց իրաւունքը եւ նրա հետազօտութեան մեթօդը (*Das Gewohnheitsrecht der Armenier: das altarmenische Recht und die Methoden zu seiner Untersuchung*) (Tiflis 1911. — 104 S.) behandelt speziell Առեւանգմամբ եւ գնմամբ ամուսնութիւն (*Brautraub und Kaufehe*). Seine Arbeit über حكومة الحبشى (*Le gouvernement en Éthiopie*) hat Raad M. XIV. 940—944 fortgesetzt.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Schubarts *Papyri Graeci Berolinenses* (Bonn 1911. 50 Taf. 345 S. = *Tabulae in usum scholarum editae sub cura* Joh. Litzmann 2) bieten 80, grundsätzlich aus auch inhaltlich beachtenswerten Stücken entnommene, Schriftproben möglichst in chronologischer Reihenfolge mit knappen, aber gediegenen Erläuterungen. Ein zum Teile sehr bedeutsames Material erschließt in dem den *Literary texts* gewidmeten *Vol. I* (Manchester London. 1911. — 214 S.) Hunts *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library. Manchester.* Neben einigen biblischen Bruchstücken sind besonders ein mehrfach von der gesamten sonstigen Überlieferung abweichender Text des nicänischen Symbols, ein fast vollständig erhaltener akrostichischer Hymnus auf die Geburt Christi und einige andere Reste liturgischer Bücher des 6. Jhs, sowie das Fragment eines Martyriums hervorzuheben. Seinen *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale* hat Delaporte ROC. XVI 238—248. 368—395 mit der Beschreibung liturgischer Gesangbücher, hagiographischer und lexikalischer Hss. zu Ende geführt. Die mit einem sehr guten alphabetischen Register ausgestatteten *Notices des manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens, entrés à la Bibliotheque nationale de Paris depuis l'édition des catalogues* von Nau ebenda 271—323 sind bezüglich der syrischen Hss. eine wertvolle Ergänzung der von Chabot JA. 9. VIII 234—290 veröffentlichten Beschreibung. Lampros hat NHm. VIII 80—90 seinen Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις Βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς mit Bezug auf die dem 19. Jh. entstammenden Κώδικες τῆς Ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας weitergeführt. Auch der bescheidene hsliche Bestand der ungarischen Hauptstadt, von dem sein Aufsatz über Ἡ βιβλιοθήκη τῆς ἑλληνικῆς κοινότητος Βουδαπέστης καὶ οἱ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ σωζόμενοι ἑλληνικοὶ κώδικες a. a. O. 70—79 Kunde gibt, enthält wenigstens einzelnes Christliche. Die armenischen Ագուլիսի եւ շրջակայքի Ձեռագրերը (*Handschriften von Agoulis und seiner Umgebung*) führt Magsoudian Ar. XLV 1003—1012 zu verzeichnen fort. Ein ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Նոր-Բայազէտի (*Katalog der armenischen Handschriften von Nea-Bajazet*), dessen frühere Abschnitte HA. XXIII 289—297.

368—371. XXIV 52 ff. 208—211. 377 ff. erschienen waren, wurde hier XXVI 159—163 von Adjarian fortgesetzt, ein *ցուցակ հայերէն Ձեռագրաց Սանասարեան Վարժարանի ի Կարին* (*Katalog der armenischen Handschriften des Sanassarian-Instituts zu Erzerum*) ebenda 55—61 von Khossian begonnen. — Literaturgeschichte: Von B. Schmid *Manuel of Patrology. Freely translated from the fifth German Edition by a Benedictine. Revised with notes and additions for English readers by* Schobel. *With a preface by* Hedley liegt (St. Louis 1911. — 352 S.) eine dritte, von Kopps kleiner, auch die byzantinische Zeit nicht übel berücksichtigenden *Geschichte der griechischen Literatur* eine von Kohl besorgte 8. Auflage (Berlin 1911. — VIII, 304 S.) vor. Guignet hat in zwei sich ergänzenden Schriften über *S. Grégoire de Nazianze et la rhétorique* (Paris 1911. — 327 S.) und über *Les Procédés épistolaires de S. Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains* (Paris 1911. — 120 S.) gehandelt. Die Историческое положеніе и значеніе личности Θеодора епископа кирроскаго (*Geschichtliche Stellung und Bedeutung der Persönlichkeit des Bischofs Theodoretos von Kyros*) beleuchtet ein Vortrag von Gloubokovskii (Petersburg 1911. — 30 S.), mit dem sich gegenständlich die englische Arbeit von Rickaby über *Theodoret of Kurrhos* ITQ. 1912 I 64—80 und die griechischen Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ Θεοδωρήτου Ἐπισκόπου Κύρου von Photopulos NS. VIII 642—652 berühren. *Le moine Job*, der sich EO. XV 40—48 eine nachgelassene kleine Arbeit von Pétridès gewidmet sieht, ist ein Mönch des Klosters τοῦ Ἰσαΐτου in Konstantinopel, fanatischer Gegner der Union in der zweiten Hälfte des 13. Jhs und Verfasser einer noch unedierten Streitschrift gegen die Lateiner, sowie wahrscheinlich einer Abhandlung über die sieben Sakramente und einer Erklärung der ersten 18 Psalmen, der hier als Urheber auch einer mehrfach gedruckten ἀκολουθία auf Theodora von Arta erwiesen wird, während die von Pitra (*Analecta Sacra* I 425 ff.) edierten στιχηρὰ auf den 2. Februar am ehesten einen im J. 813 aus dem Σπουδαῖοι-Kloster zu Jerusalem nach Konstantinopel gekommenen Job zum Dichter haben dürften. Die Annahme, daß die Armenier vor der Zeit des hl. Mesrop eine Literatur in armenische Sprache, aber griechischer, syrischer oder persischer Schrift besessen hätten, wird durch Adjarian *Հայոց գրերը* (*Die armenischen Schriften*) HA. XXVI 134—147 als unhaltbar erwiesen. Vielmehr seien damals auch die entsprechenden Sprachen von ihnen literarisch verwendet worden. *Über das armenische Alphabet in Verbindung mit der Biographie des hl. Mašt'oč* hatte vorher ebenda XXV 529—544. XXVI 41—54 Marquart gehandelt. *La renaissance intellectuelle de la nation serbe* findet für Leger JS. 2. IX 885—389. 438—448 in *Jean Raïtsch et Dosithée Obradovitsch* ihre Exponenten. — Bibeltexte: Auf die bibli-

schen Bruchstücke in den Papyri der John Rylands Library wurde soeben hingewiesen. Naus beachtenswerte *Notes de critique biblique* ROC. XVI 425—433 verdichten sich zu einem Protest gegen die Überschätzung scheinbar gesicherter Ergebnisse der biblischen Textkritik. Im einzelnen wird, bezüglich der ersteren unter Verwertung auch des Papias-Zitates bei Eusebios Kgsch. III 39, das Zeugnis der Didaskalia über die Perikope von der Ehebrecherin und ψ 7. 10 f. verhört, es werden Vertauchungen der Buchstaben M, N und B im uncialen Vaticanus auf eine zugrundeliegende Minuskelhs. zurückgeführt, zu Tob. 2. 1 mit Hilfe des Paris. suppl. gr. 609 ἁγία der „besten" Zeugen als Schlimmbesserung für ἅγβα (= חג ב) erwiesen, die Frage, ob die Wendung 'Αδωναΐ Κύριος der lukianeïschen Rezension des AT ausschließlich eigen sei, in verneinendem Sinne beantwortet, und der Marchalianus der Propheten (Q) als ein Erzeugnis des 8. Jhs. wahrscheinlich gemacht. Einen guten einführenden Überblick über *Les papyrus grecs et la critique textuelle du Nouveau Testament* hat ebenda 396—413 Savary geboten, *Ein griechisches Evangeliar* des 11. Jhs. im Besitze des Staatsgymnasiums zu Horsens in Jütland Heiberg BZ. XX 498—598 durch eingehende Angaben über sein Synaxar und Menologion auch nach der liturgischen Seite hin bekannt gemacht und die *Bibel-Fragmente aus den Oxyrhynchus-Papyri der beiden* letzten Bände Merk ZKT. XXXVI 167—180 besprochen. *The K Text of Joshua* ediert Margolis AJSL. XXVIII 1—55 mit einem sehr sorgfältigen textkritischen und textgeschichtlichen Kommentar. Von Rahlfs' *Septuaginta-Studien* hat das *3. Heft* (Göttingen 1911. — 298 S.) *Lucians Rezension der Königsbücher* zum Gegenstand. *Der Psaltertext bei Theodoret* wurde durch Grosse-Branckmann NGWG. 1911. 69—100 untersucht. Thackeray *The poetry of the greek book of Proverbs* JTSt. XIII 46—66 weist den großen Umfang metrischen Gutes in der griechischen Proverbien-Übersetzung nach und sucht die Erkenntnis desselben textkritisch nutzbar zu machen. *Ein Fragment einer Minuskelhandschrift mit hexaplarischen Notizen* wird ZAtW. XXXI 308 f. durch Thomsen an einem II Paralip. 32. 16—15; 33. 11—34 enthaltenden Blatt der griechischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem ('Αγίου Τάφου 510. β') signalisiert. Von wertvollen *Untersuchungen über die Peschîttâ zur gesamten hebräischen Bibel* hat Heller einen *Teil I* (Berlin 1911. — 72 S.) erscheinen lassen, in dem er abgesehen allenfalls von der Chronik für einheitlichen Charakter und jüdischen Ursprung derselben eintritt. *Die syrische Wiedergabe der neutestamentlichen Eigennamen* führt Schwen ZAtW. XXX 266—313 in einer interessante Perspektiven eröffnenden tabellarischen Übersicht vor. *Les manuscrits coptes-sahidiques du „Monastère blanc"*, die Hebbelynck LM. 2. XII 91—154 in Eröffnung einer Serie von

Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia beschreibt, sind die von dort stammenden ATlichen Bruchstücke. *A Coptic Palimpsest, containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic Dialect* hat an der Unterschrift der koptischen Hs. Nr. 12 des British Museum Thompson (London 1911. — XII, 386 S.) publiziert. Bis ins 3. Jh. sollen die von Budge nach neuen Erwerbungen desselben herausgegebenen *Coptic Biblical Texts in the dialect of Upper Egypt* (London. — LXXXV, 349 S. 10 Taff.) hinaufreichen, die sich auf Deuteronomium, Jonas, Apostelgeschichte und Apokalypse verteilen. Zu der S. 384 f. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift notierten kritischen Ausgabe des saïdischen Evangelientextes ist der in Folge eines typographischen Versehens dort fehlende Name Horners als Herausgebers nachzutragen. Von *The Octateuch in Ethiopic* hat Boyd als *Part II Exodus and Leviticus* (Leyden 1911. — V, 240 S. = *Bibliotheca Abessinica VI*), von *Le livre d'Esther* hat Pereira die *Version éthiopienne éditée et traduite en français* (Paris 1911. — 57 S. = PO. IX 1) geboten. Über Մարկոսեան աւետարանի ժզ, 9—20 համարները հայոց քով (*Die Verse XVI, 1—20 des Markusevangeliums bei den Armeniern*) handelt Ferhat HFs. 372—378, indem er vier von einander unabhängige Exemplare der Stelle publiziert, die den Armeniern im 5. Jh. zunächst von den Syrern zugekommen sein und für, nicht gegen deren Ursprünglichkeit das Zeugnis der Zitate in der älteren armenischen Literatur ins Gewicht fallen soll. Über *Die Schriften des Alten Testamentes und ihre georgischen Übersetzungen* orientiert Kluge ZAtW. XXXI 304—307 haupsächlich mit Rücksicht auf die im Kaukasus nachweislichen Hss. Kauffmanns *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung* erörtern in einer letzten Fortsetzung ZDPh. XLIII 401—428 die Frage nach der griechischen Vorlage des cod. Carolinus (64 Weissenb.) der Wolfenbüttler Bibliothek. *Die Übersetzungstechnik der gotischen Bibel in den Paulinischen Briefen* hat Kapteije IgF. XXIX 260—367 höchst eingehend und sorgfältig untersucht. — Apokryphen: Die Flut der die neuentdeckten Salomonsoden betreffenden Arbeiten scheint noch immer im Steigen begriffen zu sein. Von allgemeiner gehaltenen Orientierungen sind Knielschke *Die neuentdeckten Oden Salomos* EKz. LXXXV 324—327, Vaccari *Le odi di Salomone* CC. 1912. I 22—36 und d'Alès *Les Odes de Salomon* Ét. 1911. 753—771 namhaft zu machen. Die Frage *The Odes of Salomon: Jewish or Christian?* ist Connolly JTSt. XIII 298—309 im Sinne des zweiten Gliedes der Alternative zu beantworten geneigt. *Un psautier judéo-chrétien du premier siècle* sind die Oden für Schoen, der sie MF. LXXXIX 774—786 unter dem Gesichtspunkte ihres poëtischen Wertes würdigt, während Hoenicke, der Stst. IX 297—309 *Die neuentdeckten Oden Salomos in der bisherigen kritischen Beurteilung* verfolgt, in ihrem Urheber umgekehrt

einen stark synkretistisch beeinflußten Heidenchristen sehen möchte. Greßmann hält *Die Oden Salomos*, die er DLz. 1911. 1349—1359 und IWsWKT V 897—908. 949—957 behandelt, für eine um 100 entstandene gnostische Schöpfung, obgleich er sie keinem bestimmten gnostischen System zuzuweisen wagt. Zu einem ähnlichen zeitlichen Ansatz und zu einer Ablehnung der Harnack'schen Anschauung von christlicher Interpolation einer noch jüdischen Grundschrift gelangt in der Einleitung seiner holländischen Übersetzung Wensinck *De Oden von Salomo an oud chrislijk psalm boek* TSt. 1911. 1—60. Für speziell hellenistisch-jüdisch wird jene Grundschrift von Bacon gehalten, der Exp. II 243—256 in *The Odes of Salomon* die *Christian Elements* als bloße Korruptelen des Textes ausscheiden möchte. Auch Grimme hält an der Lehre von jüdischem Ursprung und christlicher Überarbeitung fest, weshalb von ihm *Die Oden Salomos. Syrisch-hebräisch-deutsch* (Heidelberg 1911. — VI, 149 S.) *Ein kritischer Versuch* gemacht wird, den hebräischen Urtext wiederherzustellen. Um die Wiederherstellung vielmehr eines griechischen Originals bemüht sich Frankenberg der *Das Verständnis der Oden Salomos* (Gießen 1911. — V, 103 S.) = Beiheft Nr. 21 zur ZAtW.) vom Psalmenkommentar des Origenes her zu gewinnen sucht. Der Ursprung des nach ihm zunächst ungemein überschätzten Liederbuches soll nämlich weit ab von der urchristlichen Zeit in der Gedankenwelt der alexandrinischen Theologenschule zu suchen sein. Bezüglich der syrisch und koptisch überlieferten Stücke desselben bietet Worrell *The odes of Solomon and the Pistis Sophia* JTSt. XIII 29—46 eine sorgfältige Vergleichung der beiden Texte. *Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos*, deren Entstehung er nicht vor Beginn des 2. Jhs. ansetzen möchte, bringt Stölten ZNtW. XIII 29—58 in eindrucksvoller Menge vor allem aus den apokryphen Apostelgeschichten bei. Eine geistige Verwandtschaft zwischen *Ignatius and the Odist* sucht de Zwaan AJT. XV 617—625 zu erhärten. Im Exp. 1911. II 28—37 nimmt Harris für *The Thirty-eight Ode of Salomon* ein aramäisches Original in Anspruch, während er 405—417 diese und die Nummer 24 inhaltlich als *Two flood-hymns of the early church* charakterisiert; ebenda 193—209 erörtert Bacon *The Odes of the Lord's Rest*, die Frage, ob ein hebräisches Original zugrunde liege oder nicht, indessen 338—358 für Aytoun *The Mysteries of Baptism by Moses ben Kepha compared with the Odes of Solomon* einen starken Beweis der Beziehungen der letzteren zur Taufe ergeben und 385—398 Marshall *The Odes and Philon* in einen Zusammenhang bringt, der ihn in dem Odendichter einen bekehrten Juden vom Typus des Alexandriners erkennen läßt; endlich hat 1912. I 113—120 Wensinck *Ephrem's hymns of Epiphany and the Odes of Salomon* aneinander gerückt. Einige Beiträge

Zur Textkritik der syrischen Oden Salomos hat Barth RS. XIX 261—265 beigesteuert. Von dem merkwürdigen Liederbuche abgesehen hat Evelin-Wite JTSt. XIII 74 ff. *The introduction to the Oxyrhynchus Sayings* in sehr entsprechender Weise rekonstruiert. Grébauts *Aperçu sur les miracles de Notre-Seigneur* ROC. XVI 255—265 macht mit einem äthiopischen apokryphen Herrenleben nach zwei Hss. bekannt, deren eine durch ihre Illustration auch eine gewisse kunstgeschichtliche Bedeutung gewinnt. Monaci bringt *Per la critica del „Testamentum Job"* wertvolles Material aus der Hs. S. Salvatore 29 zu Messina bei. Thudichum *Kirchliche Fälschungen. Teil III* (Leipzig 1911. — XV, 451 S.) wird kaum irgendwelche Freunde für die barokke Idee zu gewinnen vermögen, daß gleich „Philopatris" und dem Werke des Julianos „gegen die Christen" auch die Theklaakten und die Klementinen antipaulinische Machwerke des 4. Jhs. seien. Auch *Ursprung und Umfang der Petrusakten* würden wenigstens die christlich-orientalische Forschung nicht berühren, wenn die Anschauungen richtig wären, die Erbes in seiner ZKg. XXXII 497—530 zu Ende geführten diesbezüglichen Arbeit vertritt und nach denen sie in Rom selbst zur Zeit des Kallistus und Caracalla entstanden sein sollen. *The Menelaus Episode in the Syriac acts of John* führt Macmunn JTSt. XII 463 ff. auf die alten Johannesakten des Leukios zurück. Von *La Didascalie éthiopienne. Traduite en Français* bietet Françon ROC. XVI 266—270 das Kap. 25, während Grébaut ebenda 225—233 von der *Littérature Éthiopienne Pseudo-Clémentine* die *Traduction du Qalêmentos* bezüglich der die Patriarchengeschichte von Adam bis zur Flut behandelnden Kapp. 8—13 fortgeführt hat. *Une source gnostique de l'Apocalypse de Paul* glaubt Serruys RPh. XXXV 194—202 mit Hilfe der verschiedenen orientalischen Versionen der Schrift in einem untergegangenen naassenischen Dokument nachweisen zu können. *Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas,* den Bihlmeyer RBé. XXVIII aus der Münchener Hs. Lat. 4563 publiziert, gibt ihm Veranlassung, für dieselbe ein griechisches, vielleicht aus gnostisch-manichäischen Kreisen stammendes Original zu vermuten. Crum will ZNtW. XII 352 im ersten der beiden Namen *Schila und Tabitha*, die sich in der apokalyptischen Partie der Historia Josephi finden, eine Korruptel von Sibylla erkennen. — Theologie: Von einer unter der Leitung von Bardenhewer, Schermann und Weymann herauskommenden Neubearbeitung der *Bibliothek der Kirchenväter* enthält *Band 2* (Kempten 1911. — XXVII, 209; VIII 60; IX 127 S.) *Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien* von Stiglmayr, *Des hl. Gregorius Thaumaturgus ausgewählte Schriften* von Burier und *Des hl. Methodius von Olympus Gastmahl oder die Jungfräulichkeit von* Fendt übersetzt und eingeleitet. *Griechische und*

koptische Texte theologischen Inhalts hat Wessely (*Teil II.* Leipzig 1911. — 194 S. = *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde.* Heft 11) veröffentlicht. *Un traité manichéen retrouvé en Chine* haben Chavannes und Pelliot JA. 2 XVIII 499—617 herausgegeben, übersetzt und erklärt. Der chinesische Text, in dem sich der „Gesandte des Lichtes" d. h. Mani an einen A-t'a (= *A-da) d. h. wohl an den Ἀδδᾶς der Acta Archelai wendet, könnte einerseits mit dem durch Titos von Bostra und Diodoros bekämpften manichäischen Werke zu indentifizieren, andererseits mit den noch von Photios erwähnten Ἄδδου συγγράμματα im Zusammenhang zu bringen sein. *Die Chronologie der beiden Schreiben des Alexander* von Alexandreia aus den Anfängen der arianischen Wirren untersucht Seeck ZKg. XXXII 277—281. *The age of the old armenian version of Irenaeus* untersucht Conybeare HFs. 193—202. Leider nur Bruchstücke von einem an die Christenheit Persiens gerichteten Այիթալլայի հովուական կամ վարդապետական թուղթը (*Pastoral- oder Lehrschreiben des Aiϑallâhâ*), Bischofs von Edessa (gest. 345/46), wurden durch Thorossian Baz. LXX 559—567 in einer im 5. Jh. wahrscheinlich von Eznik geschaffenen armenischen Übersetzung nach der Hs. 822 der Mechitharistenbibliothek von S. Lazzaro veröffentlicht. *Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius* wird durch v. Wilamowitz-Möllendorf SbPAW. XXXVIII 759—779 bezüglich der Gediegenheit seiner Polemik gegen die Griechengötter recht ungünstig gewürdigt. Bruders *Die hl. Kirche und die Areopagitica* ZKT. XXXV 767—775 warnt vor einer Verteidigung der Echtheit der letzteren, die ihre eigene Unwissenschaftlichkeit hinter einer Verdächtigung der kirchlichen Rechtgläubigkeit des Gegners zu decken versucht. Յովհաննէս կաթողիկոս Օձնեցւոյ նորագիւտ գրուածք մը Բանին Մարմնաւորութեան վրայ (*Eine neuentdeckte Schrift des Katholikos Johannes Oznetzi de Incarnatione Verbi*) wurde von Akinian HFs 336—344 bekannt gemacht. Was von Ḥobeiqa syrisch und arabisch als كتاب الكهنوت لابينا المعظم القديس مارون البطريرك الاول (*Buch des Priestertums von unserem großen Vater, dem hl. Maron, dem ersten Patriarchen*) (Beirut 1911. — [illegible], ١٨٢, 9 S.) ediert wurde, ist in der Tat das Werk des Jakobiten Jôḥannân von Dârâ über das Priestertum. *A proposito di un testo inedito riguardante la questione dogmatica sulla processione dello Spirito Santo* läßt ein Ungenannter RO. III 89—99 der Publikation des wohl dem 13. Jh. entstammenden griechischen Textes nach Ottobon. Gr. 418 I eine gediegene Einleitung vorangehen. Auf den wunderbaren Charakter des heiligen Feuers in Jerusalem, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Fauligwerdens geweihten Wassers und die Zerstörbarkeit oder Unzerstörbarkeit der eucharistischen Brotsgestalt bezieht sich die von G<edeon> EA. XXXI 261 ff. 268—271 aus einer Hs. des 18. Jhs.

herausgegebenen Νικηφόρου τοῦ Θεοτόκη λύσις ζητημάτων τριῶν. Eine *Mitteilung* von Jordan TLb. XXXII, 287 f. zeigt, daß die Annahme eines Kommentars des Irenäus zum Hohen Liede mit Unrecht auf ein syrisches Fragment gegründet wurde, das tatsächlich Gregorios von Nyssa zugehört. Im Metoronkloster aufgetauchte *Nouveaux fragments d'Hippolyte* hat Beïs ROC. XII 433 zunächst signalisiert und an *Hipolyts Schrift über die Segnungen Jakobs. Hippolyts Danielcommentar in Handschrift Nr. 573 des Meteoronklosters. Mit Vorwort von* Bonwetsch (Leipzig 1911. — IV, 605 S. = TuU. NF. XXXVIII 1) alsbald in Verbindung mit Diobouniotis herausgegeben. Die erstere in der Hs. fälschlich unter dem Namen des Irenäus überlieferte u. A. wegen des Gebrauchs von θεοτόκος bemerkenswerte Schrift wird hier erstmals vollständig, von der zweiten werden neue Bruchstücke und eine Kollation der schon bekannten geboten. Hamsbotham bietet JTSt. XIII 197—201 nach drei Textzeugen eine kritische Edition der Fragmente von *The Commentary of Origenes to the Epistle to the Romans* für die Partie 1. 1—3.31. *Des Origenes Scholien-Kommentar zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus, lib. V, graece* glauben Diobouniotis und Harnack aufgefunden und (Leipzig. — IV, 88 S. = TuU. NF. XXXVIII 3) ediert zu haben. Es wird sich aber wohl fragen, ob sie den hslich anonym vorliegenden Kommentar nicht stark überschätzt haben. Von Preßstimmen zu dem Funde sind vorläufig Robinson *Origen's Comments on the Apocalypse* JTSt. XIII 295 ff., Schermann *Ein Scholienkommentar des Origenes?* TR. XI 29 und Wohlenberg *Ein neuaufgefundener Kodex der Offenbarung Johannis nebst alten Erläuterungen* TLb. XXXIII 25—30 zu nennen. Die Stücke des *Origenes, Eustathius von Antiochien, Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor* hat Klostermann in einer kleinen Ausgabe (Bonn 1912. — 70 S. = Lietzmann *Kleine Texte* Nr. 83) zusammengefaßt. *Zu den Onomastica* bringt Nestle ZAtW. XXXII 10—21 Bemerkungen über Etymologien derselben. Von *Quarante-neuf lettres de s. Isidore de Péluse* hat Aigrin eine *Édition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux mss. du Concile d'Ephèse* (Paris 1911. — 95 S.) veranstaltet. Περὶ Μελχισεδέκ handelt ein von Dyobuniotes HS. VII 6—10 herausgegebenes Kyrillos von Alexandreia zugeschriebenes Stück, das er als eine ältere Ausgabe des Pseudo-Athanasianischen bei Migne *PG.* XXVIII 525 f. erweist. Սեւերիանու հատուածոյ մի ընծայուած Հիպպողիտոսի Բոստրացւոյ (*Ein dem Hippolytos von Bostra zugeschriebenes Fragment des Severianos*) von Gabala über die Auferstehung des Lazarus, dessen wirkliche Provenienz Vardanian HA. XXVI 153—159 nachgewiesen hat, war zuerst von Martin *Analecta Sacra* IV 64—67 unter der falschen Etikette ediert worden. Eine *Traduction de la version éthiopienne*

d'une Homélie d'Eusèbe, évèque d'Héraclée bietet Grébaut ROC. XVI 424 f. nach dem aus dem abessinischen Kyrillos-Buch stammenden Text bei Dillmann *Chrestomathia Aethiopica* 102 f. Für die Homilien 58—69 hat Brière die vom verewigten R. Duval (PO. IV. 1) begonnene hochwillkommene Ausgabe *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jaques d'Édesse* (Paris. S. [95] — [306]. = PO. VIII 2) gefördert. Salaville *Le moine Alexandre de Chypre* (*VIe siècle*) EO. XV 134—137 charakterisiert kurz die beiden erhaltenen Reden desselben, diejenige über die Kreuzauffindung und das Enkomium auf den hl. Barnabas. Ein ميمر مفقود للقديس انسطاسيوس السيناوى ليوم الجمعة العظيمة (*Discours inédit de St. Anastase le Sinaite pour le Vendredi Saint*) wurde M. XV 265—280 durch Cheïko in einer alten arabischen Übersetzung ans Licht gezogen. Dyobuniotes Ἰωάννης Κασσιανός HS. VII 5 ff. bietet die Veröffentlichung eines Bruchstückes der griechischen Übersetzung der Collationes nach einer Hs. des Meteoronklosters. Durch Stiglmayr wurde TG. III 274—288 unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu den älteren Vätern und unter Ablehnung der Annahme einer von ihm bewußtermaßen bei der Stoa gemachten Anleihe ***Makarius der Große im Lichte der kirchlichen Tradition*** gewürdigt und StML. LXXX 414—427 der Nachweis erbracht, daß die ***Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius*** den Niederschlag einer vielleicht mehr als ein Jahrhundert nach der Entstehung derselben vorgenommenen Überarbeitung darstellen. Von Augustinos, Mönch in der „orthodoxen" Jordan-Lawra wurden Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἡσαΐου Λόγοι κθ' ἐξ Ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου ζ.' αἰῶνος παραβληθέντες καὶ πρὸς ἑτέρους χειρογράφους κώδικας τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς καὶ Σιναϊτικῆς Βιβλιοθήκης καὶ πρὸς τὸ λατινικὸν κείμενον μεταφρασθὲν ἐξ ἑλληνικοῦ παλαιοῦ χειρογράφου. Μετ' ἀποσπασμάτων τινῶν καὶ διηγημάτων ἐκ χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης καὶ ἑξήκοντα ὀκτὼ κανόνων (Jerusalem 1911. — λε', 251 S.) und Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἀμμωνᾶ ἐπιστολαὶ πέντε, ἀποσπάσματά τινα καὶ τὰ σωζόμενα ἀποφθέγματα ἐκ Σιναϊτικῶν κωδίκων ια.' καὶ ιζ.' αἰῶνος (Jerusalem 1911. — 32 S.) erstmals ediert. *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca Constantinopolitano e la versione latina di Anastasio bibliotecario* hat Borgia in einer auf der Publikation in RO. aufbauenden *Nuova edizione con aggiunte* (Grottaferrata. — 43 S. = *Studi Liturgici. Fasc. 1*) erscheinen lassen. Von Connollys Ausgabe der *Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, einer unschätzbaren Quelle zur Geschichte der nestorianischen Liturgie, ist vorläufig die erste Hälfte des syrischen Textes (Paris 1911. — 245 S. = CSCO. *Scriptores Syri. Series II. Tom. 91*) erschienen. *A proposito di um Cateichismo alba-*

nese del secolo XVIII publicato per cura del prof. Michele Marchianò hat Petrotta RO. III 246—259. 303—321 ebenso eingehende als wertvolle kritische Noten veröffentlicht, während ebenda 395—411 ein Ungenannter *Il catechismo Albanese di Luca Matranga (1592)* mit italienischer Übersetzung, Kommentar und ausführlicher Einleitung zu veröffentlichen beginnt. — Hagiographie: Durch Nissen wurde *S. Abercii vita* (Leipzig. — XXIV, 154) in einer neuen kritischen Ausgabe der verschiedenen Texte mit Einleitung vorgelegt. Das Χρυσίππου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Θεόδωρον ἔτι δὲ καὶ τῶν αὐτοῦ θαυμάτων μερικὴ διήγησις wurde nunmehr durch Phokylides NS. VIII 556—578, *La passion arménienne de S. Serge le Stratélat* durch Peters HFs. 186—192 publiziert. *Un mot sur les sources des actes d'Abraamios de Qiduna* spricht de Stoop MB. XV 297—312, wobei er dieselben in den nicht für echt gehaltenen Hymnen Aφrêms auf den Heiligen, der Thaïs-Legende und in ägyptischen Mönchsbiographieen erblickt. *La vie de Théophane et de Pansemné*, die er ebenda 313—329 mit kurzer Einleitung veröffentlicht, ein in Antiocheia spielender griechischer Text über die Bekehrung einer Hetäre durch einen Asketen, entstammt wohl erst der byzantinischen Zeit. Nikitin Іоаннъ Карпаоійскій и Патерики (*Johannes von Karpathos und die Paterika*), BAP. 1911. 615—636 bietet eine sehr sorgfältige Untersuchung der im Paris. Gr. 890 erhaltenen ägyptischen Mönchsgeschichten, auf Grund deren jede Veranlassung wegfällt, diese, wie Du Cange getan hatte, dem Johannes von Karpathos zuzuschreiben. Die Varianten eines auf dem Athos gefundenen Νέον χειρόγραφον τοῦ βίου τοῦ ὁσίου Δαυὶδ τοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ macht P. N. Papageorgiu Bz. II 231—234 bekannt, während er in einer Notiz über Ὁ μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Θεωνᾶς ὁ Α' καὶ ἔργον αὐτοῦ μαρτυρολογικόν EA. XXXI 180 den genannten Kirchenfürsten als identisch mit einem fälschlich Theophanes genannten hagiographischen Schriftsteller erweist. *Les quatre néo-martyrs d'Agrinion*, deren Passion Arnaud EO. XIV 288—292 resumiert, um mit der Hoffnung zu schließen, daß ihr Kult und derjenige ähnlicher Glaubenshelden, wenn einmal die Union zustande käme, die Sanktion Roms erfahren würde, sind drei Anonymi, die im J. 1786 den Tod der Blutzeugen als Opfer türkischer Brutalität erlitten, und der Türke Janni, dessen Martyrium ins J. 1814 fiel. Noch dem späteren 15. Jh. gehört der als Glaubenszeuge gestorbene reiche Bürger von Adrianopel an, dem ebenda 333 f. die aus dem Nachlasse von Pétridès stammende Notiz über *Le néo-martyr Michel Mauroeidès et son office* gewidmet ist. Eine Serie von *Legends of Eastern Saints chiefly from syriac sources edited and translated* hat Wensinck (Leiden 1911. — XXI, 20, 7, 44, 76 S.) mit der Veröffentlichung des arabischen, äthiopischen und vor allem des syri-

rischen Textes der Archellites-Legende eröffnet. Auch der syrische Text eines in Übersetzung von ihm schon früher bekannt gemachten für die kirchliche Kulturgeschichte des 5. und 6. Jhs. hochinteressanten Literaturdenkmals wird durch Nau *Jean Rufus. Évêque de Maiouma Plérophories. Version syriaque et traduction française* (Paris 1911. — 208 S. = PO. VIII. 1) allgemein zugänglich. Guidi hat über *The Ethiopic Senkessar* JRAS. 1912. 260 f. seinem größeren Aufsatze eine ergänzende Notiz folgen lassen, welche die Bekanntschaft oder Nichtbekanntschaft der alten Jesuitenmissionäre mit dem Buche betrifft. Praetorius' *Bemerkungen zu Takla Ḥawâryât* ZDMG. LXV 781—793 gehen sowohl auf die inhaltliche, als auf die sprachliche Seite des viel Schablonenhaftes enthaltenden abessinischen Heiligenlebens. — Geschichtschreibung: 'Η θέσις καὶ ἡ σημασία Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου διὰ τὴν ἱστοριογραφίαν τῆς ἐκκλησίας wird durch Makres (Athen 1911. — 69 S.) zur Darstellung gebracht. Nau *L'histoire ecclésiastique de Bar Ḥadbešabba 'Arbaia et une controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens* ROC. XVI 234—238 bietet eine überraschende erstmalige Nachricht über das erstere, gegen Ende des 6. Jhs. entstandene Werk, von dem eine Hs. des 9. bis 10. Jhs. (*Or. 6714*) neuerdings durch das British Museum erworben wurde und durch welches der mehrere Jahre nach dem Ereignis an einen Patrophilos gerichtete Bericht des Theodoros über seine Disputation mit Makedonianern erhalten wurde. Die Ausgabe des von Rahmani aus einer Hs. zu Šarfah ans Licht gezogenen und bis zum J. 1233 reichenden *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris* (Šarfah 1904—1911. — VIII, 416 S.) ist zum Abschluß gelangt. Zu den Ausführungen von Evetts über *Kaisoun = Caesarium, Péluse, Phithom, Mousia = Museum ou Oasis* ROC. XVI 416—421 und von Nau *Sur Kaisoun et Mousia* ebenda 422 f. gibt je eine Stelle in der koptischen Patriarchengeschichte des Severus von Ašmûnain bezw. in der ihr vorgesetzten ersten Einleitung Anlaß. Seine Übersetzung der *Histoire du convent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832* hat Brière ebenda 249—254. 346—355 vom J. 1829 an zu Ende geführt. *Mitteilungen* von Lüdtke TLz. XXXVI 572 f. betreffen die von den Mechitharisten (Venedig 1904) edierte armenische Gestalt der Hippolytos-Chronik. Durch Kalemkiar wurde HFs. 67—160 Ագաթանգեղոսի կրկնագիր ընագիրը (*Der Palimpsesttext des Agathangelos*) in einer Hs. des 9. oder 10. Jhs. in der Mechitharistenbibliothek zu Wien endgültig gelesen und ediert. Durch Neandre de Byzance wurde ebenda 161—174 eine Քննութիւն Մալխասեան հրատարակութեանց Ագաթանգեղոսի եւ Ղազարայ Փարպեցւոյ (*Textkritische Untersuchung der Malkhas'schen Ausgabe des Agathangelos und Lazar von Farp*) geboten, von Matikian 432—435 durch Entscheidung zwischen den beiden Lesarten Սուրարանդ. թէ Արարադ

(*Sararad oder Ararad*) ein textkritischer Beitrag zu Faustus von Byzanz erbracht. Der sogen. Անանունը կամ Կեղծ Սեբէոսը (*Anonymus oder Pseudo-Sebeos*) dessen literarisches Erbe in das Geschichtswerk des Sebeos eingeschoben wurde, soll nach Matikian HA. XXV 560—565. XXVI. 215—227 mit Faustus von Byzanz identisch sein. Als Հայ ողբերգուներ (*Armenische Tragiker*) werden durch Gappendjian D. III 49—52. 69—72 bezw. 105—108. 133 ff. die beiden Geschichtsschreiber Եղիշէ (*Eghiše*) und Արիստակէս Լաստիվերտցի (*Aristakes von Lastiwert*) gewürdigt. Եղիշէի չորս յեղանակները Հնագոյն ձեռագրի մը մէջ (*Die vier Kapitel des Geschichtschreibers Eghiše nach einer alten Handschrift*) vom J. 1224 werden durch Taïan (Venedig 1911. — 242 S.) mit der Ausgabe vom J. 1828 verglichen. Unter dem Obertitel Հայք Արաբացւոց իշխանութեան տակ (*Die Armenier unter der Herrschaft der Araber*) wurden von Hambarian HFs. 244 ff. Ժամանակագրական խնդիրներ Սեբէոսէն (*Chronologische Fragen aus dem Sebeos*) bezüglich der Okkupation der Stadt Dwin vorgenommen, die nicht im J. 640, sondern im J. 641 oder 642 stattgefunden habe. Von der Պատմութիւն նահանգին Սիսական Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց (*Geschichte des Distriktes Sisakan von Orbelian, Erzbischof von Siunikh*) erschien eine Ausgabe (Tiflis 1910—11. — 619 S.). Durch Basmadjian wird HFs. 353—360 Զաքարիա Սարկաւագի „Կոնդակը" (*Das Geschichtswerk des Diakons Zacharia*) auf Grund einer Hs. in Etschmiadzin besser bekannt gemacht, die den bisher verschollenen dritten Band desselben enthält. Die Publikation eines jungen historischen Textes in arabischer Sprache nach der Hs. Rieu DCCCCXLIV des British Museum liegt bei Malouf تاريخ حوادث الشام ولبنان من السنة ١١٧٩ (١٧٨٢) الى ١٢٥٧ (١٨٤١) (*La Syrie de 1782 à 1841 d'après un témoin oculaire*) vor. — Rechtsliteratur: Im höchsten Grade umsichtig und eingehend scheinen die von Öhlander den *Canones Hippolyti och besläktade Skrifter* gewidmeten *Studier i den äldsta Kyrkoordningslitteraturen.* I (Lund 1911. — XIII, 388 S.) geführt zu sein. Schade nur, daß seine Abfassung in der schwedischen Muttersprache des Verfassers die Wirkung des Buches einigermaßen beeinträchtigen dürfte! — Profane Fachwissenschaften: Einen Beitrag *Zum armenischen und lateinischen Physiologus* hat Lüdtke HFs 212—222 erbracht, woneben ebenda 225—232 Seidels Ausführungen über *Ein neues Exemplar des alten Ayl'ark und Allgemeines zu seinem medizinischen Abschnitte* zu registrieren sind. *Sur un passage de Psellos relatif au Phèdre* hat Alliwe RPh. XXXV 203 f., über Διονύσιος Παπᾶ Ῥούσης ἢ Ζαχορίτης, einen mit naturwissenschaftlichen Fragen beschäftigten griechischen Gelehrten des frühen 19. Jhs., Konstantinides NS. VIII 579—583 gehandelt. Mobery beschreibt nach der Kopie einer orientalischen Hs. in einem Kloster südlich von Rabban Hôrmizd MO. III

24—33 *Die syrische Grammatik des Johannes Estônâjâ*, einen in der ersten Hälfte des 9. Jhs. verfaßten und sich an griechische Doktrin anschließenden elementaren Aufriß. — Prosaische Unterhaltungsliteratur: *Zur Geschichte der Alexandertradition und des Alexanderromans* entwickelt Pfister WsKPh. XXVIII 1152—1159 etwas wie ein Programm künftiger Forschung, das auch den christlichen Osten nicht unberücksichtigt läßt. Bockhoff und Singer *Heinrichs von Neustadt Apollonius von Tyrland und seine Quellen. Ein Beitrag zur mittelhochdeutschen und byzantinischen Literaturgeschichte* (Tübingen 1911. — VI, 80 S. = Sprache und Dichtung. Heft 6) möchten einen verschollenen byzantinischen Roman als Quelle der über die lateinische Historia Apollonii hinausgehenden Elemente in der genannten Fassung betrachten, eine Anschauung, für die sich schwerlich viele Gläubige finden dürften. — Poësie: Hübsche Übertragungsproben *Aus der frühbyzantinischen Kirchendichtung* bietet v. Dunin-Borkoswki StML. LXXI 12—20. Von Baumstark wurden Gm. VI 244—263 die *Griechische und syrische Weihnachtspoesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, KVz. LIII Nr. 306 (vom 7. April 1912) *Der Ostermorgen im griechischen Kirchenliede* und WBG. 1912. 129—134 an dem in syrischer Übersetzung erhaltenen des Severus von Antiocheia *Ein Kirchengesangbuch des frühen sechsten Jahrhunderts* in einer sich an ein weiteres Publikum wendenden Weise behandelt. Περὶ τῆς Ἀκαθίστου ἀκολουθίας καὶ τοῦ κειμένου αὐτῆς handelt P. N. Papageorgiu NH. 1911. Nr. 1905 f. 1908 f. unter Heranziehung der Varianten einer Hs. im thessalischen Kloster τῶν Βλατίαδων ἢ Βλαταίων, welche die οἶκοι des berühmten Hymnus schlankweg auf Romanos zurückführt. Derselbe hätte seiner Meinung nach ursprünglich mit keiner der bekannten zwei Belagerungen Konstantinopels etwas zu tun, wäre älter als sie und lediglich zu seiner endgültigen liturgischen Stellung erst im Anschluß an die zweite gelangt. Ein Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ εἰς Εὐθύμιον Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως Κανών wurde durch Diamantopulos EPh. IX 124—147 mit ausführlichen Erläuterungen ediert, Служба въ честь Вузантiйскаго императора Нiкифора Фоки (*Ein Officium zu Ehren des byzantinischen Kaisers Nikephoros Phokas*) durch Dimitrievskij in einer Festschrift für V. B. Kulakovskij (Kiev 1911. — 96—100) um einige bisher unedierte Stichera vervollständigt. Seine Arbeit über *Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica-dramatica nella letteratura bizantina. Dalle origini al sec. IX* hat La Piana RO. III 29—44. 105—120. 172—188. 377—394 weitergeführt. Հին եւ նոր պարականոն շարականներ (*Alte und neue außerkanonische Hymnen*) der armenischen Literatur wurden durch Amatuni (Walaršapat. 1911. — VII, 198 S.) herausgegeben. Das Gebiet nichtliturgischer Poësie betreten wir mit der Arbeit, durch welche von Maspero REG. XXIV 426—481 als

Un dernier poète grec d'Égypte: ein *Dioscore fils d'Apollôs* bekannt gemacht wird. Sie bringt eine vollständige Ausgabe der durch einen Papyrus aus Kôm Ichgâon (Ἀφροδίτη κώμη des Nomos Antaiopolites) erhaltenen lyrischen Produktionen dieses Zeitgenossen Justinians und Justinus' II mit Übersetzung und eingehenden Erörterungen. Ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ 524 wird durch Lampros einer mit zahlreichen Proben aus dem reichen Schatze seiner byzantinischen Epigramme belebten Beschreibung unterzogen, deren erster Teil NHm. VIII 1—59 erschienen ist. *De Codice Laurentiano X plutei V* und über die in demselben erhaltenen Denkmäler christlich-griechischer Poësie handelt Sola BZ. XX 373—383. Ebenda 384—387 wird durch v. Holzinger aus cod. phil. gr. 219 der Wiener Hofbibliothek *Ein Panegyrikus des Manuel Philes* auf die Geburt des nachmaligen Kaisers Johannes V Palaiologos ediert, der „in die Gattung der dramatischen Ethopoeie mit historischem Hintergrund" gehört. Fünf Βυζαντιακὰ ἐπιγράμματα auf einen Garten hat aus der Wiener Hs. phil. gr. 110 Lampros NHm. VIII 100f. herausgegeben. Bury *Romances of chivalry on greek soil* (Oxford 1911. — 24 S.) gibt ein Bild von der Entwicklung der volkstümlichen romantischen Dichtung des byzantinischen Mittelalters. Auch Hesseling *Uit Byzantium en Hellas* (Harleem 1911. — 237 S.) kommt wesentlich der Interessierung weiterer Kreise für die byzantinische Volkspoësie zugut. Auf ein Gedicht Περὶ ξενιτείας (*ed.* Wagner *Carmina graeca* 203—220) beziehen sich die *Lesenotizen zu einem mittelgriechischen Text* von Kalitsunakis MSOS. XIV 2. 211—217. Seine Veröffentlichung über die Ἐθνικὴ ποίησις τῶν Βλαχομακεδόνων hat Eugales Hs. CLIX 382 ff. fortgesetzt. Zur armenischen Volkspoësie ist auf Tchitouni "Սասմանց տուն„ Հայ ժողովրդական վէպի մասին կարգ մը ծանօթութիւններ („*Sasmanz tun*". *Eine Reihe von Noten zum armenischen Volksepos*) An. XII 174—184 zu verweisen. مرآة الحسناء ملحوق بديوان المرحوم فرنسيس مراش (*Poésies inédites de Fr. Marâche*), eines christlich-arabischen Dichters des 19. Jhs. aus Aleppo, wurden durch Cheïkho M. XV 94—102 publiziert.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Als *Ein altchristliches Lourdes* behandelt Scherer HpB. CXLVIII 68—74 die Menasstadt, über deren Aufdeckung durch Kaufmann er weiteren Kreisen berichtet. Über *Christlich-Archäologisches des Jahres 1911 aus Palästina und Syrien* referiert Baumstark RQs. XXVI 37—42, womit *Archäologische Jahresberichte* eröffnet werden, die künftig ihren regelmäßigen Platz in jener Zeitschrift finden sollen. Speziell über *Die Ausgrabungen der weißen Väter auf dem Ölberge* wendet er sich KVz. LIII Nr. 303 (vom 5. April 1912) an ein größeres Publikum, während Ad. Dunkel K. 4. VIII 211—216 dieselben als *Eine Parallele zur Auffindung des Heiligen Grabes* würdigt. Die teils auf die byzantinische,

teils auf die Kreuzfahrerzeit zurückgehenden Reste christlichen Ursprungs, die bei einer Restaurierung des mohammedanischen Heiligtums von *Neby Samouil* zu Tage traten, haben Savignac und Abel RB. 2. IX 267—279 mit eingehender geschichtlicher Einleitung beschrieben. Ein *Siebenter vorläufiger Bericht über die von den Königl. Museen in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen* (Berlin 1911. — 71 S. 13 Taf. wurde durch Wiegand erstattet. Uns interessieren aus demselben die Nachrichten über die Reste zweier milesischer Bauwerke, der zwischen 595 und 606 erbauten Michaëlskirche am Nordmarkt und das wohl dem 3. nachchristlichen Jh. angehörende Serapeion, das für die Urgeschichte der christlichen Basilika bedeutungsvoll werden dürfte. *Amurath to Amurath* betitelt sich Miß Bells Bericht über ihre dritte mesopotamische Studienreise (London 1911. — XVIII, 370 S.), der, zahlreiche ebenso vorzügliche, als gegenständlich wertvolle Aufnahmen bringend, u. A. über eine Katakombe bei es-Safsah, die Kirchen von Mossul und im Ṭûr 'Aβdîn sowie über die türkischen Ausgrabungen einer alten Kirche in Arga Nachrichten enthält, in erster Linie aber allerdings der sassanidischen und altislamischen Kunst zugute kommt. *Il sepolcro di S. Policarpo a Smirne* sollte durch die schon oben (S. 172) erwähnten Ausgrabungen aufgedeckt werden, die zu den Ausführungen von Savio CC. 1912. I 197—201 Veranlassung gaben. Ein *Rapport sommaire sur une mission à Constantinople (1910)* von Ebersolt NAMS. 2. III 1—17 bezieht sich auf die vom Verfasser im Kaiserl. Ottoman. Museum durchgeführte Inventarisierung einer Sammlung von 800 byzantinischen Bleibullen, seine Aufnahmen einer Reihe heute in Moscheen umgewandelter Kirchen der oströmischen Kaiserstadt, sowie auf solche von Resten byzantinischer Profanbauten und architektonischer Zierglieder in Konstantinopel. Zu erwähnen ist endlich auch der *Catalogue illustré des photographies des monuments anciens et médiévaux de Grèce executées par la Königliche Meßbildanstalt de Berlin au compte du comité d'Athènes et exposées à Rome par le comité* (Athen 1911. — 64 S.). — Archäologie und Kunstgeschichte: Von den *Notiones Archaeologiae Christianae disciplinis theologicis coordinatae* des P. Syxtus Scaglia ist der die *Sculptilia, Musiva, Picturae sacrae, Miniuturae, Instrumentum domesticum, Textilia, Supellex sacra, Numismata, Vestimenta liturgica* behandelnde dritte Teil des II. Bandes (Rom 1911. — IV, 474 S.) erschienen. Eine *Topografia archeologica della Sicilia nei sec. V—IX* enthält das *Capitolo VI* von Pace *I Barbari ed i Bizantini in Sicilia* AStS. 2. XXXVII 76ff. *Ein Gang durch die Geschichte der altchristlichen Kunst mit ihren neuen Pfadfindern* wird *Zur Kritik und Ergänzung der Forschungen J. Strzygowskis und L. v. Sybels* von Wulff RKw. XXXIV 281—314 angetreten, wobei auf den ursprünglichen Zusammenhang jener Kunst mit dem Mutter-

boden der semitischen Volksseele, aber auch auf die Bedeutung des hellenistischen Synkretismus' und vor allem Alexandreias für dieselbe hingewiesen, das alte Dogma von einer überragenden Stellung Roms dagegen entschieden abgelehnt wird. — Architektur: *Die große Basilika („Eleona") auf dem Ölberge* hat Ad. Dunkel HL. LV 225—231 auf Grund der Ausgrabungen der Pères Blancs besprochen. Reils entsprechende Notiz über *Die Eleonakirche* MDPV. 1912. 17—19 beruht auf der im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 184 gebuchten Veröffentlichung Vincents. Mauß *Église du Saint-Sépulcre à Jérusalem* (Paris 1911. — 65 S.) behandelt: *I. Les deux Portes occidentales et la Chapelle Sainte Marie. II. Recherche de la mesure ouvrière du Saint-Sépulcre et conséquences de cette recherche* Auf Grund der literarischen Nachrichten werden NS. VIII 689—696 durch Moschonas Αἱ ἀρχαῖαι Μητροπόλεις καὶ Ἐκκλησίαι Ἀλεξανδρείας (63—643 M. X.) und die erreichbaren Daten ihrer Geschichte zusammengestellt, während Mus. I 403—408 speziell die heutige „orthodoxe" Kathedrale der Stadt, Ὁ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ναὸς τοῦ ἁγίου Σάβα, den Gegenstand einer bis aufs 4. Jh. zurückgreifenden historischen Skizze des gleichen Verfassers bildet. *Kunsthistorisches* hat Strzygowski bei Grothe *Meine Vorderasien-Epedition* usw. (s. oben S. 168), CCXIII—CCXXVIII neben den Denkmälern des alten Comana Cappadociae und den islamischen Bauten seldschukischer Zeit in Kaisâri-Caesarea an einer christlichen Kirchenruine von Masylyk behandelt. Das Trümmerfeld von *Deir Siman in Syrien*, dem alten Telanissos am Fuß der Bergeshöhe von Qal'at Sim'ân, weist nach den Feststellungen des Herzogs Johann Georg zu Sachsen RQs. XXV 160—165 Ruinen wohl eines Xenodochiums des 6. Jhs. und dreier Kirchen auf, von denen die besterhaltene mit Diakonikon, Prothesis und gerade abschließender Aposis wohl noch dem 5. Jh. entstammen dürfte. *Les monuments chrétiens du palais de Dioclétien à Spalato*, die Zeiller BALAC. I 201—213 behandelt sind die aus dem Diokletianischen Mausoleum hervorgangene Kathedrale und ihr Baptisterium, in das ein antiker Tempel im J. 1393 umgewandelt wurde. Ungleich weiter zurück führen die von Gerber vorgenommenen *Untersuchungen und Rekonstruktionen an altchristlichen Kultbauten in Salona* (Dresden 1911. — 71 S.), die in der Nordwest-Ecke des mauerumzogenen Stadtgebietes ein christliches Kultgebäude schon der zweiten Hälfte des 3. Jhs. nachgewiesen und die Baugeschichte dieses Terrains dann über eine konstantinische Basilika des frühen 4. Jhs., einen fünfschiffigen Neubau derselben im 5. und eine daneben im 6. erstellte kreuzförmige Kirche bis zur Zerstörung der Stadt im 7. verfolgt haben. *Umm idj-Djimâl*, wohl das alte Thantia, dessen Aufnahme Butler in den *Publications of the Princeton University Archaeological*

Expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909. Part 3, Section A (Southern Syria). Div. II (Ancient architecture in Syria) (Leyden 1911. — S. 149—213) vorlegt, bietet innerhalb des Gesamtbildes einer christlich-arabischen Stadt des 6. Jhs. nicht weniger als 15 Kirchen, deren älteste, die einschiffige Saalkirche eines Julianos aufs J. 345 datiert ist. Bemerkenswert ist hier und in anderen Fällen die enge Berührung mit den durch Strzygowski im Amida-Werk herausgearbeiteten nordmesopotamischen Bautypen. *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit* selbst hat Preußer (Leipzig 1911. — 71 S. 82 Taff. = *17. wiss. Veröffentlichung d. deutschen Orient-Gesellschaft*) aufgenommen. In Betracht kommen Kirchen der Umgebung von Mossul, so besonders diejenige von Chidr Elịâs, im Ṭûr ʿAβdîn und in Nisibis, sowie das jakobitische Patriarchalkloster Dêr Zaʿφarân. Mit dem aus einem heidnischen hervorgegangenen christlichen Heiligtum eines Dorfes im russischen Armenien befaßt sich Atrpet Դիրաքլարի տաճարը, նպաստ մը Հայ Ճարտարապետութեան եւ Հնախօսութեան (*Der Tempel von Dirakhlar. Beitrag zur armenischen Architektur und Archaeologie*) HA. XXVI 5—15. *Tome IV* von Errard *L'art byzantin, artichitecture et sa décoration* (Paris 1911. — S. 27 Taff.) hat *Torcello-Dalmatie* (*Zara-Nona*) zum Gegenstand. Monneret de Villard faßt Plt. 1911. 1—27 zunächst die Ergebnisse der bisherigen Forschung über *La chiesa die S. Lorenzo in Milano*, das Hauptdenkmal von Osten her inspirierter Kunst des nördlichen Oberitaliens, zusammen, in dessen Geschichte er fünf Bauperioden unterscheidet. Die von ihm MT. XVII 112 ff. berührten *Edifici di Piemonte* sind die Oktogone von Settimo Vittone und Ponzo Canavese, die unter Betonung der vom 4. bis zum 6. Jh. nachweislichen kirchlichen Beziehungen von Vercelli, Aosta und Morcana zum Osten als unter direktem orientalischem Einfluß stehende Schöpfungen in Anspruch genommen werden. Ein Denkmal, für das wenigstens ein gewisses Interesse auch bei einem nach dem Orient blickenden Betriebe christlicher Archäologie und Kunstgeschichte sich nahelegt, *Die Basilica von Aquileja und ihr Bauherr Patriarch Poppo*, bildet den Gegenstand einer liebevollen, sich an weitere Kreise wendenden Behandlung durch v. Teuffenbach, von der bereits eine *2te vollständig umgearbeitete und bedeutend vergrößerte Auflage* (Görz 1911. — 99 S.) vorliegt. Unter dem Obertitel *Tempelmaße* verfolgt Wolff trefflich *Das Gesetz der Proportion in den antiken und altchristlichen Sakralbauten* (Wien. — VIII, 127 S.). Ὁ νάρθηξ τῶν ἐκκλησιῶν wird durch Tsitseles NHm. VIII 93 f. besprochen, wobei es sich um die Bedeutung des Namens dieses Bauteiles handelt. Գաւիթ եւ ժամատուն հայոց հնագոյն եկեղեցիներու մէջ (*Le narthex dans l'église arménienne*) wird durch Thoramanian AH. XIII 5—55 behandelt. Նորագոյն կարծիքներ հայ Ճար-

տարապետութեան մասին (*Die armenische Architektur nach den neueren Gesichtspunkten*) wurde durch diesen An. XII 197—220 gewürdigt, indem er, veranlaßt durch Diehls *Manuel de l'art byzantin* gegenüber einer grundsätzlichen Annahme des umgekehrten Verhältnisses für eine gelegentliche Abhängigkeit der byzantinischen von der armenischen Kunst eintrat. — Malerei und Plastik: Herzog Johann Georg zu Sachsen hat BZ. XX 509—512 *Einige Ikonen aus der Sammlung Bay in Kairo* bekannt gemacht, unter denen Darstellungen der (μικρὰ) δέησις mit Ersatz des Pantokrators durch die Trinität, einer Madonna mit dem Kruzifix in der Hand, des Erzengels Michaëls als Todesengels und des Martyriums der Vierzig Martyrer von Sebaste besondere Hervorhebung verdienen. Über *Tabernakel in einigen griechischen Kirchen Palästinas und Syriens*, die bei einem wohl nicht über das 17. Jh. hinaufreichenden Alter durch ihren Ikonenschmuck Aufmerksamkeit verdienen, hat er ZCK. XXIV 303—308, über *Die liturgische Rolle im großen griechischen Kloster zu Jerusalem*, die den Text der Chrysostomosliturgie mit einem reichen bildlichen Randdekor begleitet und von ihm erstmals photographisch aufgenommen werden konnte, jedoch nicht schon aus dem 11., sondern wohl erst aus dem 12. Jh. stammen dürfte, ebenda 369—374 berichtet. Vier erst dem 15. Jh. entstammende und vor allem in dem Frührenaissancestil ihrer Rahmen abendländischen Einfluß verratende Evangelienbilder schmücken das von Heiberg behandelte griechische Evangelienbuch (Vgl. oben S. 185). *Ein zweites Etschmiadsin-Evangeliar* wurde durch Strzygowski HFs. 345—352 behandelt. Unsere Kenntnis der russischen Miniaturenmalerei wird in hochverdienstlicher Weise gefördert durch die beiden Publikationen von Ainaloff Миніатюры „сказанія“ освятыхъ Борисѣ и Глѣбѣ Сильвестровскаго сборника (*Die Miniaturen der „Sage“ von den heiligen Boris und Gljeb aus dem Sylvesterbuche*) (Petersburg 1911. — 128 S. 41 Taff.) und Lichatscheff Хожденіе св. Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова (*Die Wanderungen des hl. Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen*) (Petersburg 1911. — 35 S. 181 Taff.). Ein bescheidenes Denkmal abessinischen bildlichen Buchschmuckes war oben S. 188 zu berühren. Von zusammenfassenden Studien ist de Grüneisens *Le Portrait, traditions hellénistiques et influences orientales* (Rom 1911. — VIII, 172 S.) vorläufig zu notieren, eine glänzend ausgestattete Publikation, der gegenüber Millet RAC. LXI 445—451 vor allem auf Grund eines Beispieles aus Mistra einer Unterschätzung der *Portraits Byzantins* vorbeugt. *La Perspective* hat dagegen de Grüneisen MAH. XXXI 393—434 zum Vorwurf einer *Esquisse de son évolution des origines jusqu'à la renaissance* gemacht, wobei die Stellung der byzantinischen Kunst zu dem technischen Problem im Vordergrund steht. Seine Studie über *Abend-*

ländische Einflüsse in den Wandmalereien der griechich-orientalischen Kirchen in der Bukowina hat Podlacha ZCK. XXIV 243—260 weitergeführt. Von grundlegendem Werte sind Bréhiers auf einer Studienreise nach Konstantinopel, Brussa, Griechenland, Ravenna und Venedig beruhenden *Études sur l'histoire de la sculpture byzantine* NAMS. 2. III 19—109. — Kunstgewerbe; Gebrauchsgegenstände: *Les tissus anciens du trésor de la cathédrale de Sens,* eine wertvolle Sammlung aus dem Osten stammender Textilien des 5.—11. Jhs. hat Chartaire RAC. LXI 261—280. 371—386 im Zusammenhang vorgeführt. Unter den auf Schweizer *Cimétières des premiers temps du Christianisme* gemachten Funden, die Besson ebenda LXII 66ff. bucht, ragt eine vergoldete Bronzefibula von kreisrunder Form mit Darstellung der Magieranbetung hervor. Ein von Euaggelites EPh. IX 58 ff. beschriebenes Μελανοδοχεῖον τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Κύπρου vom J. 1812 wendet in schöner Metallarbeit die Form der Lade zur künstlerischen Ausgestaltung des Tintenfasses an. Über *Dalmatien und seine Volkskunst* handelt ein *Muster und Kunsttechniken aus altem Volks- und Kirchengebrauch,* als *Spitzen-, Stickarbeiten, Teppichweberei, Schmuck, Trachten und Gebrauchsgegenstände der Dalmatiner,* bekannt machendes Prachtwerk von Bruck-Auffenberg (Wien 1911. — 725 S. 68 Taff.). *Mittelalterliche palästinensische Granaten,* die zur Zeit der Kreuzzüge mit einem leichtexplodierenden Stoff gefüllt mittels einer Schleudermaschine gegen den Feind geworfen wurden, lehrt aus dem Besitze des Museums der Dormitio Kniel HL. LVI 15—23 kennen. — Ikonographie: Αἱ παραδόσεις ἐν τῇ χριστιανικῇ εἰκονογραφίᾳ werden durch Adamantiu in einer längeren Arbeit verfolgt, von der eine Fortsetzung Lg. II 522—547 vorliegt. *Die Fresken der sog. Passionskrypta im Coemeterium Praetextati* zu Rom möchte Baumstark RQs. XXV 112—136 zwar als christlich, aber als nicht von römischem, sondern vom Christentum des Ostens inspiriert betrachten. *Die Niken und die Engel in der altchristlichen Kunst* behandelt Felis ebenda XXVI 1—25 mit sorgfältiger Berücksichtigung des orientalischen Materials und mit vollem Verständnis für die Bedeutung der orientalischen Einflüsse auf den Westen, von denen z. B. solche Ägyptens auf Gallien klar herausgestellt werden. Auf die Ikonographie der Abendmahlsdarstellungen in S. Apollinare Nuovo und im Codex Rossanensis geht in Kürze de Waal am Schlusse eines Aufsatzes über *Das Letzte Abendmahl im Lichte antiker Sitte* Hl. IX Heft 7. 1—14. ein. *Der Mosaikschmuck der Homburger Erlöserkirche,* eine auf das Vorbild der byzantinisch-sizilischen Denkmäler zurückgehende moderne Schöpfung, hat Gerland (Homburg 1911. — 50 S.) Anlaß zu wertvollen Ausführungen über den Pantokratortypus gegeben. Eine Иконографія Богоматери (*Ikonographie der Gottesmutter*) in der byzantinisch-russischen Kunst von

Kondakov (Petersburg 1911. — 216 S.) gewinnt eine noch über den unmittelbaren Gegenstand hinausgreifende Bedeutung dadurch, daß in ihr in bahnbrechender Weise Связи греческой и русской иконописи съ итальянскою живописью (*Die Beziehungen der griechischen und russischen Heiligenbildmalerei zur italienischen Malerei der Frührenaissance*) aufgehellt werden. Unter dem Obertitel *Empereurs byzantins* bietet Lampros (Athen-Rom 1911. — 4; 61 S.) einen *Catalogue illustré de la collection de portraits des empereurs de Byzance d'après les statues, les miniatures, les ivoires et les autres œuvres d'art,* welche die griechische Regierung auf der römischen Jubiläumsausstellung des J. 1911 hatte sehen lassen. — Epigraphik: Unter den von Schede MAIA. XXXVI 97—104 publizierten *Inschriften aus Kleinasien* befindet sich das altchristlich-griechische hexametrische Epitaph einer φιλοσόφισσα (= Nonne) Attia. Lidzbarski teilt als von ihm *Zwischen Homṣ und Ḥamah* gesammelt ESE. III 157—184 u. A. auch einige christlich-griechische Inschriften mit. Littmanns *Osservazioni sulle iscrizioni de Ḥarrân e di Zebed* RStO. IV 193—198 sind wertvolle Beiträge zur Erklärung je einer griechisch-arabischen bezw. griechisch-arabisch-syrischen Bauinschrift eines Martyriums. Germer-Durand *Épigraphie de Jérusalem* EO. XV 38 f. macht neben einem ebendort gefundenen Ring mit dem Bilde eines Hahns das Inschriftbruchstück eines Pavimentmosaiks aus dem Bereiche der alten Kirche der Μετάνοια τοῦ ἁγίου Πέτρου bekannt. P. N. Papageorgiu behandelte unter dem Titel Θεσσαλονίκης ἱστορικὰ καὶ ἀρχαιολογικά im Zusammenhang mit der Aufforderung zur Schaffung eines Museums in Saloniki in der Zeitung Νέα 'Αλήθεια Nr. 210 ff. vom 10./11. Februar 1911 eine Inschrift des Erzbischofs Konstantinos Mesopotamites (1198—1222) und in der Zeitung Πολιτικὰ νέα Nr. 1237 vom 11. Februar 1911 eine nicht datierbare Grabinschrift, wogegen er BPhWs. XXXI 597 f. *Drei unedierte Inschriften von Saloniki* veröffentlicht, die bei der Restauration der Sophienkirche bloßgelegt wurde. Peristanes 'Ο σταυρὸς τῶν Λευκάρων. Εἷς ἄγνωστος 'Επίσκοπος EK. I 273 macht die einen Bischof Olbianos nennende Inschrift des 14. Jhs. für die Geschichte einer Kreuzpartikel fruchtbar. 'Επιγραφαὶ χριστιανικῶν χρόνων τῆς 'Ελλάδος aus dem Museum zu Mistra werden durch Zesiu Bz. II 162—168, eine Χριστιανικὴ ἐπιγραφὴ ἐν τοῖς ἐρειπίοις Πυράσσου wird durch Gianopulu DChAH. 1911. 53—60 ediert. 'Ο ἱερὸς ναὸς καὶ τὸ Νεκροταφεῖον τῆς ἐν Τεργέστῃ 'Ελληνικῆς Κοινότητος haben die am letzteren Orte 61—71 von Belanidiotes publizierte Sammlung griechischer Inschriften geliefert. Հայկական տապանագիրներ ի Ռուսճուք (*Armenische Grabschriften in Rusdjuk*) werden HA. XXVI 175 f. durch Terterian veröffentlicht. 'Η Γατελούζειος ἐπιγραφὴ von Mytilene (vgl. S. 397 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift) wird von Stephani-

des NHm. VIII 94 f. in einer genauen Kopie des lateinischen Textes mitgeteilt. *Eine Alabasterlampe mit Ge'ezinschrift*, die schriftgeschichtlich dem 10. oder 11. Jh. angehören muß, hat Grohmann WZKM. XXV 410—421 ediert und eingehend historisch erläutert. — Numismatik: Den *Monete* ist eines der Schlußkapitel von Pace *I Barbari ed i Bizantini in Sicilia* AStS. XXXVI 50—57 gewidmet. Die Ἀναγνώσεις καὶ κατατάξεις βυζαντινῶν μολυβδοβούλλων (Athen 1911. — 24 S.) von Beïs beziehen sich auf 29 einschlägige Stücke.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Przychocki hat sich JTSt. XIII 285—295 über *Richard Croke's search for patristic mss. in connexion with the divorce of Catherine* und speziell über dessen Forschungen nach Hss. Gregors von Nazianz verbreitet. Die *Note bibliographique* von Larrivaz über *Deux dates pour une même édition* EO. XIV 286 f. bezieht sich auf die anonym erschienene Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel des Jesuiten P. Saulger (gest. 1709). Eimer *Das apokryphe Buch Henoch und Byrons Mysterien* ESt. XLIV 18—36 weist Anklänge an Laurences Henoch-Übersetzung schon in Byrons „Kain" nach. *Les „Orientalia" de la bibliothèque John Rylands* geben EO. XIV 299—302. 357—363 einem G. Gallophylax Veranlassung, dieses Institut im allgemeinen, sowie speziell Bestand und Herkunft jener seiner Orientalia zu besprechen. Chabot hat in einer *Notice sur la Vie et les Travaux de M. Rubens Duval* (Macon 1911. — 44 S.) einem um die syrischen Studien hochverdienten Toten ein ehrendes kleines Denkmal gesetzt. Von einer Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία· Κατάλογος τῶν ἐν Ἑλλάδι ἢ ὑπὸ Ἑλλήνων ἀλλαχοῦ ἐκδοθέντων βιβλίων ἀπὸ τοῦ ἔτους 1907 von Polites erschien EE. VI 141—612 der zweite in Verbindung mit Nachträgen für die Jahre 1907 und 1908 den Jahren 1909 und 1910 gewidmete Teil. Haphozian bietet HA. XXVI 82—96. 182—192 unter dem Titel Մատենագիտական տեղեկութիւններ (*Bibliographische Mitteilungen*) einen Literaturbericht der in armenischer und in anderen Sprachen erschienenen Bücher und Aufsätze des Jahres 1911 über Armenien und Armenier. Von anderen Berichten über die neueste literarische Entwicklung auf einzelnen in den Interessenbereich unserer Zeitschrift fallenden Forschungsgebieten seien auf deutschem Sprachgebiete diejenigen von Bezold über *Äthiopische Religion* ARw. XV 242—259, von Lietzmann über die *Geschichte der christlichen Kirche* ebenda 268—298 und von Deubner über *Hagiographie und Verwandtes* ebenda 299—304 hervorgehoben. Auf dem französischen hat RCF. LXIII 550—575. LXIV 583—609, LXV 565—589. LXII 585—612 Vacandard und RPA. XII 464—474 Guiraud je eine *Chronique d'histoire ecclésiastique*, RQH. XC 158—189. 564—587 Cabrol eine *Chronique d'archéologie chrétienne et de liturgie* und RPA.

XI 941—953. XII 61—74 Bardy Fortsetzung und Schluß einer *Chronique d'histoire religieuse* geboten. In dem ganz ausgezeichneten *Bollettino* der RStO. fesseln uns IV 153—162, 163—177, 453—468 und 546—550 in dem Berichte über *Affrica* die Abschnitte über *Copto* von M. Guidi und über *Abbisinia* von Conti Rossini, aus demjenigen über *Lingue e letterature semitiche* die Abschnitte über (*Arameo orientale*) *Siriaco* von I. Guidi und über *Arabo cristiano* von M. Guidi.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

ERSTE ABTEILUNG:
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Das Schriftstellerverzeichnis des Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl.

Veröffentlicht von

Dr. Georg Graf.

Mu'taman ad-Daula Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl, der jüngste der drei gelehrten Brüder der Aulâd al-ʿAssâl, die im 13. Jahrhundert in Kairo blühten[1], erwarb sich sein autoritatives Ansehen in der koptischen Kirche durch seine vorbildlich gewordene theologische Enzyklopädie: كتاب مجموع اصول الدين ومسموع محصول اليقين „Buch der Sammlung der Grundlagen der Religion und des Gehörten über das Resultat sicherer Erkenntnis"[2]. Dem Filrist zufolge, der sich einer längeren Vorrede anschließt, behandelt das Werk folgende Gegenstände:

I. Teil, mit 15 Kapiteln: 1. Die Namen der christlichen Schriftsteller, welche der Autor bei Abfassung seines Buches benützt hat und in längeren Auszügen zitiert. 2. Definitionen aus dem Gebiete der Logik, deren Kenntnis zum Verständnis des Buches notwendig sind. 3. Das Wesen des Schöpfers und seine Qualifizierung vor der Union (d. i. vor der Menschwerdung des Sohnes), in 7 Abschnitten: a) Er erkennt die Einzeldinge. b) Seine Realität (حقيقة) ist verschieden von allen übrigen Realitäten. c) Er ist unabhängig (غير متحيّز). d) Er ist nicht an einem Orte. e) Er ist ein Existenzding (وجود). f) Beweis seiner Einzigkeit. g) Seine Realität ist dem Menschen nicht faßbar; er ist uranfänglich und ewig. 4. Die zeitliche Entstehung der Welt[3]. 5. Geist (عقل), Seele, Leib und Tätigkeiten des Menschen. 6. Beglaubigung der (Heiligen) Schriften (اثبات النُّسَخ). 7. Die Giltigkeit der fortgesetzten Überlieferungen bei den Christen (صحّة التواتر).

---

[1] Vgl. Al. Mallon *Ibn al-ʿAssâl. Les trois écrivains de ce nom. Journal Asiatique* X^e^ *série. t.* VI (1905) S. 509—529; und des Hsg. *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjâ ibn ʿAdî und späterer Autoren (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* VIII (7) Münster 1910. S. 63—68.

[2] Vgl. a. a. O. S. 68—70.

[3] Dieses Kapitel hrsg. von A. Durand et L. Cheikho *Elementa grammaticae arabicae cum Chrestomathia.* Beryti 1897. p. 284—286.

8. Die Bekenntnisse der Christen; die drei Parteien: Jakobiten, Melkiten[1] und Nestorianer, mit 5 Abschnitten: a) Der gemeinsame Glaube der Parteien im besonderen. b) Antwort des Weisen Naǧm ad-Dîn an al-Bâšûš, den Blinden (auf die Frage), von welcher der beiden Parteien, der Jakobiten oder der Nestorianer, der Glaube sich zur Annahme empfehle. c) Auszug aus einer Abhandlung des Naṭîf ibn Jamn, des Melkiten, darüber, daß die Lehren der Christen in dem Begriffe der Union nicht differieren. d) Auszug aus einer Abhandlung des Elias, Maṭrân von Nisibis, des Nestorianers, über denselben Gegenstand. e) Abschnitt aus einer dem gleichen Zwecke dienenden Abhandlung des Ibn aṭ-Ṭajjib, nämlich dem fünften aus einer vierzehn Kapitel umfassenden Schrift über dasselbe und andere Themen. 9. Aufzählung aller Häresien. 10. Die Zeugnisse der heiligen Bücher als Erklärungen zu den einzelnen Sätzen und Begriffen des (nizänischen) Glaubenssymbols. 11. Die (philosophischen) Grundbegriffe (اصول), deren Kenntnis zum Verständnis des Buches notwendig sind (Attribut, Zusammengesetztes, Gleichnis, Wesen, Substanz, Person, Einzigkeit, Trinität). 12. Erkennbarkeit der wahren Religion und Beweis für die Wahrheit des Christentums. 13. Die beiden „Teile" der Religion: Glaube und (kultische) Werke. 14. Beweis, daß die Christen Gottes Einzigkeit bekennen (mit Belegen aus dem Qorân); Erklärung der Taufformel. 15. Beweis für die Wahrheit des hl. Evangeliums. — II. Teil. Von der Einheit und Trinität, mit 4 Kapp.: 16. Einteilung der Bedeutungen, welche mit den Termini Einer, Substanz, Person verbunden werden, und Erklärung der einzelnen Bedeutungen. 17. Der Schöpfer ist eine nicht an einen Ort gebundene Substanz; er ist unabhängig, nimmt nicht Akzidens noch Vergänglichkeit noch Veränderung an, wie die für Akzidenzien empfänglichen zeitlich entstandenen Substanzen, vielmehr ist er der Erschaffer derselben. 18. Die Beschränkung der Prädikamente des göttlichen Wesens auf die philosophischen Attribute (الصفات الحكميّة): Intellekt, Erkennender und Erkannter (العقل والعاقل والمعقول), die Offenbarungsattribute (الصفات الشرعيّة): Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgehen, und die Attribute, welche die Religionshäupter und Lehrer von ihm prädizieren: Güte, Weisheit und Macht. 19. Die drei Personen; Einwand und Widerlegung; Zitat aus Abû Sulaimân. — III. Teil. Über die Union, ihre Elemente, Typen, Folgerungen, Termini und Bedeutungen; Einwendungen und

[1] Zu den Jakobiten werden in dem betreffenden Abschnitt gerechnet: القِبط والحَبَش والنُوب والسريان „Die Kopten, Abessinier, Nubier und Syrer", zu den Melkiten: الروم ومن تابعهم ووافقهم من فرنج وكُرْج وغيرهم „Die Griechen und jene, die sich ihnen anschließen und mit ihnen übereinstimmen: Die Franken und Georgier und andere".

Zweifel hiegegen, deren Widerlegung und Lösung, mit 26 Kapp.: 20. Erklärung der auf die Union angewendeten Termini. 21. Die Weissagungen der Propheten über Christus. 22. Die Gründe für die Union. 23. Die Notwendigkeit der Union. 24. Beweis für die Herrschaft Christi. 25. Von Christus wird die Gottheit prädiziert; er ist Mensch geworden in der Vereinigung mit der menschlichen Natur ohne Veränderung der beiden Naturen. 26. Das Wort ist Fleisch geworden. 27. Die Union ist eine Tätigkeit der drei Personen. 28. Die Union ist dem Worte (Logos) eigentümlich mit Ausschluß des Vaters und des Geistes. 29. Das Hervorgehen des Geistes. 30. Die ewige und zeitliche Erzeugung. 31. Von Christus wird ausgesagt, daß er ewig und zeitlich ist. 32. Mit Vorzug wird von Christus das Göttliche mit Ausschluß des Menschlichen ausgesagt. 33. Die Verschiedenheit der Wunder und Vollkommenheiten Christi von denen aller Propheten. 34. Die Vereinigung der Seele mit dem Leibe. 35. Christus ermöglichte den Juden, daß sie ihn kreuzigten. 36. Weise der Union im Zustande der Kreuzigung, der Tötung und des Begräbnisses. 37. Beweis der Tatsächlichkeit der Union des Wortes mit dem Menschen in dem genannten Zustande. 38. Erklärung des Begriffes „Vereinigtes Wort". 39. Zweifel des Abû ʿÎsâ al-Warrâq bezüglich der Erscheinung des Wortes in der Menschheit und ihre Lösung und Beantwortung von Jaḥjâ ibn ʿAdî. 40. Zweifel des Faḫr ad-Dîn ibn al-Ḫaṭṭib und Antwort desselben zu seiner Lösung. 41. Bedenken: wenn Christus gestorben ist, wer hat ihn dann lebendig gemacht? 42. Einwand des Abû ʿÎsâ al-Warrâq im besonderen gegen die Lehre der Jakobiten, und Erwiderung darauf von Jaḥjâ ibn ʿAdî. 43. Einwand desselben gegen die Lehre der Melkiten und Erwiderung von jenem. 44. Einwand desselben gegen die Lehre der Nestorianer und Erwiderung von jenem. 45. Christus hat die Sünde durch seine Gebote vernichtet und uns erlöst. — IV. Teil. Über verschiedene Gegenstände, in 15 Kapp.: 46. Die der Jungfrau Maria selbst und ihrem Namen gebührende Verehrung; die Weise ihrer Empfängnis Christi. 47. Es ist notwendig, das Kreuz zu verehren und zu küssen. 48. Die Darstellung von Bildern in den Kirchen. 49. Die Tonarten und Singweisen bei den Lesungen in den Kirchen und Klöstern. 50. Die Propheten und Apostel. 51. Die Ordnungen der Engel; die Gestalten, in welchen sie den Propheten erschienen. 52. Die gefallenen Engel, die Teufel geworden sind. 53. Das große Oberhaupt und die anderen Vorsteher, nämlich der große Priester oder Patriarch und die (einfachen) Priester. 54. Die Buße, ihre „Bedingungen" und Arten. 55. Das Bekenntnis der Sünden. 56. Gerichte, Macht, Zwang, Jurisdiction. 57. Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit, und der in diesen Dingen unter den Menschen bestehende Unterschied. 58. Die Art des Glaubens im dies-

seitigen und jenseitigen Leben. 59. Der Tod der Leiber. — V. Teil. Über den Zustand des Menschen nach dem Tode und bis zur allgemeinen Auferstehung; Vergeltung und Bestrafung bei derselben. 60. Der Zustand der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe und vor der allgemeinen Auferstehung. 61. Die Anzeichen des nahenden Endes der Zeit und der Ankunft des Herrn. 62. Beweis für die Wiederherstellung der untergegangenen Welt. 63. Das zukünftige Leben, mit Auszügen aus Ibn aṭ-Ṭajjib, Ibn Zura', Johannes dem Goldmund und Dionysios dem Paulusschüler. 64. Die Auferstehung ist zweifacher Art (für Gute und Böse). 65. Ausspruch des Evangelisten Johannes, des Sohnes des Zebedäus, über die Auferstehung. 66. Zerstörung und Vergehen der oberen und unteren Welt. 67. Gleichzeitige Auferstehung der Seele und des Leibes; die Auferstehung der Menschen geschieht nicht in ihrem (irdischen) Wesen, sondern in einem Zustande, der unfähig ist zum Essen, Trinken und Heiraten; der vorübergehende Aufenthalt der Heiligen im Feuer und ihr Herauskommen aus demselben. Bleiben die sündigen Gläubigen ewig im Feuer oder nicht? Die gegenseitige Erkenntnis der Menschen bei der Auferstehung. 68. Vergeltung und Strafe. 69. Der Nutzen, den die Toten durch Zuwendung von Gebeten und Opfern haben. 70. Anzeichen der Ankunft

---

الجزء الاول (S. 26.)

عدّة ابوابه خمسه عشر باباً

الباب الاول

يشتمل على ذكر اسماء واضعى الشريعة المستعمل اقوالهم فى كتابنا هذا وعلى اسماء مصنّفى النصارى خاصّةً الوارد تصنيفهم وكلامهم فى هذا الكتاب خارجًا عمّن لم يرد فيه تصانيفهم منهم المختلفين الالسنة والازمنة والامكنة بحُكم وقوع الغنى عنها بمثلها ولانّها من غير غرض الكتاب وهم الجمّ الغفير[1].

اسماء مَن تقلّدنا الشريعة المقدسة عن كتبهم الشريفة.

---

[1] B العفير.

des Lügenchristus, seine Vernichtung durch Christus vor der Auferstehung.

Das Schriftstellerverzeichnis im ersten Kapitel beansprucht literarhistorisches Interesse, weshalb es einmal in dieser Zeitschrift in extenso publiziert sein soll.

A. Mai hat bereits in seinem Katalog der arabischen Hss. der Vaticana: *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus, tom.* IV (Romae 1831) p. 211 sq. unvollständig und in teilweis ungenauer lateinischer Übertragung die Namen der dort genannten Autoren aufgezählt. Im *Catalogus codd. mss. orientalium, qui in Museo Britannico asservantur. Pars* II. London 1846, S. 758 ist der Abschnitt über die koptischen Autoren abgedruckt (Varianten: L). Der folgende Text beruht auf der Beiruter Hs. Nr. 126 (al-Mašriq IX [1906] S. 757)[1]. Sie stammt, wie Cod. Vat. ar. 103, noch aus dem 13. Jahrh., enhält aber nur den ersten Teil (Sigl: B).

[1] Nach Photographien, die ich gelegentlich meines im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft unternommenen Studienaufenthaltes im Orient am 27. Mai 1911 in der „Orientalischen Bibliothek" der Jesuiten in Beirut mit gütigster und dankenswertester Erlaubnis des Vorstandes derselben, P. L. Šeiḫô, anfertigen konnte.

Der erste Teil.

Die Anzahl seiner Kapitel ist fünfzehn.

Das erste Kapitel.

Es enthält die Erwähnung der Namen der Verfasser des Gesetzes, deren Aussprüche in diesem unserem Buche Verwendung finden, und die Namen der Schriftsteller der Christen im besondern, deren Werke und Worte in diesem Buche vorkommen, mit Ausschluß jener aus ihnen, deren Werke in ihm vorkommen, und die verschieden sind in Sprachen, Zeiten und Orten, in Erwägung dessen (بحكُم), daß der Reichtum an diesen (Werken) jenen (die hier genannt sind) gleichkommt (وقوع بمثلها), und weil es außerhalb des Zweckes des Buches liegt; und sie sind eine umfangreiche Masse.

Die Namen derjenigen, welche uns das heilige Gesetz in ihren ehrwürdigen Schriften überliefert („auferlegt") haben.

كتب الحديثة

الرسل الاثنى عشر وبولس الرسول واضعوا الكتب والقوانين وغيرها مرقس ويوحنا من الرسل السبعين واضعوا القوانين بعد الرسل وهم مجمع نيقية وغيره ❊

كتب العتيقة

التوراة المقدسة المنزلة على موسى النبيّ عليه السلام التى نسخ فى الشريعة الحديثة بعضها الفتية الثلثة اليّا النبيّ واليشع تلميذه وشعيا وحزقيال وداود وغيرهم من الانبياء المستشهد بنبوّاتهم فى هذا الكتاب ايّوب الصديق سليمن الحكيم ❊

(S. 27) اسماء الائمّة والعلماء والمصنّفين نيّح الله نفوسهم وابقى[1] الاحياء منهم.

القِبْط خاصّةً

الاب البطريرك انبا اتناسيوس الرسولىّ ❊ الاب البطريرك انبا ساويرُس الكبير[2] ❊ الاب البطريرك انبا افرام[3] السريانى اللسان القبطى الرياسة ❊ الاب[4] انبا ساويرس[5] بن المقفّع اسقف الاشمونين ❊ القس الاجل الفاضل الشيخ الرشيد ابو الخير المتطبّب[6] ❊ الشيخ الاجل الرئيس الحكيم الفاضل مصطفى الملك[7] ابو يوسف يعقوب بن جُرجُس بن سويرُس الكاتب ❊ الشيخ الاجل الرئيس العالم الفاضل علم الرياسة ابو اسحق ابرهيم

[1] B ابقاً. ‖ [2] L انبا سويرص البطريرك الكبير بانطاكية. ‖ [3] L انبا ابرام البطريرك ‖ [4] L omitt. الاب. ‖ [5] L سويرص. ‖ [6] Der ganze Name dieses Autors ist in B auf dem Rande nachgetragen und fehlt in L und

Die Bücher des Neuen (Testamentes):

Die zwölf Apostel und der Apostel Paulus. Die Verfasser der Schriften und Kanones und von anderem. Markus und Johannes (lies: Lukas) von den 70 Aposteln (Jüngern). Die Verfasser der Kanones nach den Aposteln, das sind das Konzil von Nikaia und andere.

Die Bücher des Alten (Testamentes):

Die heilige Thora, welche dem Propheten Moses — Friede über ihn! — geoffenbart wurde, und von der ein Teil in das neue Gesetz übertragen wurde. — Die drei Jünglinge. — Der Prophet Elias (Alijjâ) und sein Schüler Elisäus (Alîšâ). — Isaias (Šaʿjâ). — Ezechiel (Ḥazqijâl). — David (Dâwud) und andere Propheten, deren Weissagungen in diesem Buche als Zeugnisse angeführt werden. — Job (Ajjûb), der Gerechte. — Salomon (Sulaimân), der Weise.

Die Namen der Vorsteher (Imâme) und Gelehrten und Verfasser. — Gott lasse ihre Seelen ruhen und erhalte die (noch) Lebenden aus ihnen!

Im besonderen die Kopten.

1. Der Vater, der Patriarch, Anbâ Athanasios, der Apostolische.
2. Der Vater, der Patriarch, Anbâ Severus der Große.
3. Der Vater, der Patriarch, Anbâ Afrâm, Syrer der Sprache nach, Kopte in der Hierarchie.
4. Der Vater, Anbâ Severus ibn al-Muqaffaʿ, Bischof von Ašmûnain.
5. Der ehrwürdige, vortreffliche Priester, der Šeiḫ ar-Rašîd Abû 'l-Ḫair, der Arzt.
6. Der ehrwürdige Šeiḫ, der vortreffliche weise Führer Musṭafâ 'l-Malik Abû Jûsuf Jaʿqûb ibn Ǧurǧus ibn (Sohn des) Severus des Schreibers.
7. Der ehrwürdige Šeiḫ, der gelehrte Führer, der in der

Mai, (*Script. vet. nov. coll.* t. IV p. 211); letztere fügen hier sogleich بطرس الارمنى und بولص البوشى ein. ‖ [7] B المُلك.

ولد الشيخ[1] النفيس ابى[2] الثنا بن[3] الشيخ[4] صفى الدولة ابي الفضائل كاتب قيصر رحمهم[5] الله تعالى ❊ والاخوان الشقيقان الاسعد ابو الفرج هبة الله والصفى ابو الفضائل ماجد[6] ولد[7] الشيخ فخر الدولة ابى الفضائل[8] اسعد بن الشيخ المؤتمن ابى اسحق ابرهيم بن ابى سهل المعروفان باولاد العسّال ❊ والقس الاجل العالم[9] الفاضل بطرس الراهب المعروف بالارمنىّ ❊ والقس الاجل العالم الفاضل[10] بولس[11] البوشىّ ❊

السريان

الموافقون القِبْط فى اصول اعتقادهم رحمهم الله تعالى.

الاب حبيب بن خُدَيْثَة التكريتىّ اسقف مدينة تكريت (S. 28) من كرسى سروج[12] المعروف بابى رايطة ❊ الشيخ الاجل الاوحد العارف الحكيم يحيي الاسكلانىّ[13] صاحب كتاب حدث[14] العالم الذى ناقض به برقلس وأرسطو القائلين بقدم العالم وقيل انه نسطورىّ ولم اتحقق اعتقاده ❊ الشيخ الاجل العالم الفاضل العلامة حُجّة دين النصرانية برهان النحلة اليعقوبيّة يحيي بن عدى ❊ الشيخ ابو على عيسى بن اسحق بن زرعة تلميذ يحيى المذكور ❊ وتلميذه

---

[1] L add. الاجل. ‖ [2] L ابو. ‖ [3] L ابن. ‖ [4] L add. الاجل. ‖ [5] L omitt. رحمهم الله تعالى. ‖ [6] B من حد, dann mit Korrektur vermerkt auf dem Rand ماجد. ‖ [7] L ولدا. ‖ [8] L Mai الفضل. ‖ [9] L für

Wissenschaft der Führung Vortreffliche, Abû Isḥâq Ibrahîm, Sohn des trefflichen Šeiḫ Abû aṭ-Ṯanâ, des Sohnes des Šeiḫ Ṣafî 'd-Daula Abû 'l-Faḍâ'il, der Schreiber des Qaiṣar. — Gott, der Allerhöchste, sei ihnen gnädig!

8. Die beiden Brüder al-Asʿad Abû 'l-Farağ Hibatallah und aṣ-Ṣafî Abû 'l-Faḍâ'il Mâğid, Sohn des Šeiḫ Faḫr ad-Daula Abî 'l-Faḍâ'il Asʿad, des Sohnes des Šeiḫ al-Mu'taman abî Isḥâq Ibrahîm ibn abî Sahl, die beide als Aulâd al-ʿAssâl bekannt sind.

9. Der ehrwürdige, gelehrte, vortreffliche Priester Petrus (Buṭrus) der Mönch, bekannt als der Armenier.

10. Der ehrwürdige, gelehrte, vortreffliche Priester Paulus (Bûlus) al-Bûšî.

Die Syrer,

welche in den Grundlagen ihres Glaubensbekenntnisses mit den Kopten übereinstimmen. — Gott, der Allerhöchste, sei ihnen gnädig!

11. Der Vater Ḥabîb ibn Ḫudaiṯa at-Takrîtî, Bischof der Stadt Takrît, vom Stuhle Sarûğ, bekannt als Abû Râiṭa.

12. Der ehrwürdige einzigartige, erfahrene Šeiḫ, der Weise Jaḥjâ al-Askalânî, der Verfasser eines Buches von der Zeitlichkeit der Welt, in welchem er dem Proklus und dem Aristoteles widerspricht, welche die Uranfänglichkeit der Welt behaupten; und man sagt, er sei Nestorianer, aber über seinen Glauben habe ich mir nicht Gewißheit verschafft.

13. Der ehrwürdige, gelehrte, vortreffliche Šeiḫ, der Gelehrteste, was die Begründung der Religion des Christentums anbelangt und den Beweis für die jakobitische Sekte, Jaḥjâ ibn ʿAdî.

14. Der Šeiḫ Abû ʿAlî ʿÎsâ ibn Isḥâq ibn Zurʿa, der Schüler des genannten Jaḥjâ,

das folgende: الراهب بطرس الارمنى نيم الله نفوسهم. ‖ [10] L omitt. الفاضل. ‖ [11] L بولص. ‖ [12] B سُرُوج. ‖ [13] B الاشكلابى. ‖ [14] B حَدِثُ.

الاخر الشيخ يحيى بن حريز صاحب المقالة فى الكاهن والكهنوت[1] وقيل انه نسطورّى ولم اتحقق مذهبهُ ❊ القس الفاضل يعقوب المارِدانىّ صاحب كتاب دعوة القسوس ❊

الأَرْمن

الاب القديس الطاهر غريغوريس رئيس اساقفة شعبه[2] نيح الله نفسه ❊

الروم واليونان

قبل الفرق نيح الله نفوسهم

الاب القديس الطاهر ديونوسيوس البولصىّ اسقف آفسُس وكان قبل ايمانه قاضى اثّناس ❊ الاب القديس الطاهر غريغورس اسقف نِيسُس وعُرفت نوسا ❊ والاب القديس غريغورس[3] ❊ الاب القديس الطاهر الواعظ الخطيب الشارح الكتب الالهية يوحنا فم الذهب بطريرك القسطنطينيّة ❊ الاب الطاهر البطريرك ابُولِيدَس بطرك رومية واضع (S. 29) القوانين المأمور بقبولها ❊ الاب القديس الطاهر باسيليوس اسقف قيساريّة ❊ نظيف بنُ يَمن صاحب المقالة فى احتجاجة للفرق الثلث على رجوعهم جميعهم فى ايمانهم الى الصحيح واعتقاده الحق الصريح ❊

النساطرة

الاب الفاضل اليّا مطران نصيبين واعمالها ❊ الاب الطاهر اسرائيل اسقف كَسْكر ❊ القس الاجل الفاضل العالم الحكيم

[1] B الكهنوة. ‖ [2] B سعبه. [3] B غرغوس.

15. und sein anderer Schüler, der Šeiẖ Jaḥjâ ibn Harîz, der Verfasser der Abhandlung über den Priester und das Priestertum; und man sagt, er sei Nestorianer, aber ich habe über sein Bekenntnis mir keine Gewißheit verschafft.

16. Der vortreffliche Priester Jaʿqûb al-Mâridânî, der Verfasser des Buches von der Berufung der Priester.

Die Armenier.

17. Der heilige, reine Vater Gregorios, Haupt(Führer) der Bischöfe seines Volkes. — Gott lasse seine Seele ruhen!

Die Rhomäer und Griechen
vor der Trennung. — Gott lasse ihre Seelen ruhen!

18. Der heilige, reine Vater Dionysios al-Bûluṣî (der Paulusschüler), Bischof von Ephesus, und er war vor seinem Glauben Richter von Athen.

19. Der heilige, reine Vater Gregorios, Bischof von Nîsus, und es ist bekannt als Nûsâ (Nyssa).

20. Der heilige Vater Gregorios.

21. Der heilige, reine Vater, der Redner, Prediger und Erklärer der göttlichen Schriften, Johannes der Goldmund, Patriarch von Konstantinopel.

22. Der reine Vater, der Patriarch Hippolyt (Abûlîdas), Patriarch von Rom, Verfasser der Kanones, deren Annahme geboten ist.

23. Der heilige, reine Vater Basileios, Bischof von Kaisareia.

24. Naṭîf ibn Jamn, der Verfasser der Abhandlung über die Notwendigkeit, daß alle drei Parteien in ihrem Glauben zum Richtigen und zum Bekenntnis der reinen Wahrheit zurückkehren.

Die Nestorianer.

25. Der vortreffliche Vater Elias (Alijjâ), Maṭrân von Nisibis und seiner Provinz.

26. Der reine Vater Israël, Bischof von Kaskar.

27. Der ehrwürdige, vortreffliche, gelehrte Priester, der Weise

ابو الفرج عبد الله بن الطيّب كاتب الجثلقة ⁘ القس انبا يوحنا الانطاكىّ تلميذ الحكيم الحسن بن المختار بن بُطلان ⁘ الحكيم الاجل الاوحد العالم الفاضل الفيلسوف حُنين بن اسحٰق المتطبّب ⁘ الشيخ الاجل عمّار البَصْرىّ ⁘

تم الباب الاول ⁘

Der Fihrist enthält folgende Überschrift dieses Kapitels: الباب الاول يشتمل على اسماء مصنّفى النصارى الوارد تصنيفهم وكلامهم فى هذا الكتاب خاصّةً خارجًا عمّا ورد فيه من كلام غيرهم مطابقًا لكلامهم ومباينًا له وورد الجواب عنه. „Das erste Kapitel enthält die Namen der Autoren der Christen, deren Werke (sg.) und Worte (kalâm) in diesem Buche im besonderen vorkommen, abgesehen von den Worten anderer, die darin (zwar auch) vorkommen, indem sie mit dem Worte jener (der christlichen Autoren) übereinstimmen und sich davon unterscheiden, und (im letzteren Falle) wird die Antwort darauf angeführt". Der Vf. will jedenfalls ausdrücken, daß er mit seinem Verzeichnis nur eine Liste der von ihm benützten christlichen Schriftsteller liefern will, nicht aber der Nichtchristen, von denen er gleichfalls eine Anzahl eingesehen hat, und deren Doktrinen, soweit sie mit den christlichen übereinstimmen, er sich aneignete, zum Teil, soweit sie ihnen widersprechen, widerlegen will.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die gegebene Liste zugleich als einen Katalog seiner Privatbibliothek ansehen, in deren Bestand dann auch noch die hier nicht genannten, aber im Text zitierten Autoren einzureihen wären.

Zu 2. Gemeint ist das monophysitische Parteihaupt Severus von Antiocheia (letzteres in L eigens beigefügt), dessen literarischer Nachlaß nicht bloß in die arabische, sondern schon früher auch in die koptische Übersetzungsliteratur Eingang und er selbst somit eine Art Heimatsrecht bei den Kopten gefunden hat. (Vgl. A. Baumstark, *Die christl. Literaturen des Orients* I S. 119).

Zu 3. Afrâm (Ephrem), mit der Kunja: Ibn Zur'a, nach der Zählung der koptischen Chronisten der 52. in der Reihe ihrer Patriarchen, 19. Sept. 975—2 Dez. 978. Petrus ibn ar-Râhib (ed. L. Cheikho, *CSCO Script. Arab. Ser. III tom. 1.* Text. S. ١٣٣) schreibt افراهام; daraus dann Abraham bei Du Bernat, Peirescius und im äthiopischen

Abû 'l-Farağ 'Abdallah ibn aṭ-Ṭajjib, der Schreiber der Katholikoi.

28. Der Priester Juḥannâ al-Antâkî, Schüler des Weisen al-Ḥasan ibn al-Muḫtâr ibn Buṭlân.

29. Der ehrwürdige, einzigartige, gelehrte, vortreffliche Weise, der Philosoph Ḥunain ibn Isḥâq, der Arzt.

30. Der ehrwürdige Šeiḫ 'Ammâr al-Baṣrî.

Vollendet ist das erste Kapitel.

Synaxar; Abrâm (Abramius) in L und Mai l. c. Ursprünglich Kaufmann, wurde er nach einjähriger Sedisvakanz gewählt wegen seiner Frömmigkeit und Wohltätigkeit. Wegen seiner Strenge gegen unmoralische Auswüchse in seiner Nation fiel er der Rache eines Gemaßregelten zum Opfer, der ihn vergiftete. Der folgende (unter 4 genannte) Autor war sein Suffragan. Ephrem beteiligte sich an der Chronographie seines Patriarchates, aber sein literarischer Nachlaß ist verloren gegangen. Vgl. A. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*. Paris 1713, S. 366—373. Le Quien, *Oriens christ.* t. II col. 479 Alfr. v. Gutschmid, *Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien*. Kleine Schriften, hrsg. v. Fr. Rühl. Lpz. 1890, S. 510 f. Petrus ibn ar-Râhib l. c. und Versio S. 142—144. 170.

Zu 4. Vgl. des Hsg. *Christlich-arabische Literatur*. Frbg. 1905 S. 42—46.

Zu 5. Mit demselben Namen (القس الرشيد ابو الخير المتطبّب) aufgeführt von Abû 'l-Barakât (W. Riedel, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache*. Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1902) S. 661. 698, der ihm „Predigten“ (مواعظ) und ein „Buch über die Grundlagen der Religion“ (كتاب فى اصول الدين), sowie eine mißlungene „Widerlegung eines Andersdenkenden“ zuerkennt. — Der Vf. zitiert ihn in Kap. 56. — Unter einem fast gleich lautenden Autornamen ar-Râšid Abû 'l-Ḫair ibn aṭ-Ṭajjib ist ein apologetisches Werk in Umlauf: ترياق (درياق) العقول فى علم الاصول المعروف باصول الدين „Gegengift (Theriak) der Geister bezüglich der Grundprinzipien, bekannt als Grundprinzipien der Religion“ in *Codd. Bodl. ar. Uri 38* und *50; Par. ar. 97, 102, 178, 179, 180; Beirut ar. 124, 125* (*al-Mašriq* IX [1900] S. 756). Wie ich mich aber durch eigene Einsichtnahme überzeugen konnte, ist dasselbe, mit Unterschiebung eines andern Titels und Verfassers, identisch mit dem bekannten كتاب جلاء العقول فى علم الاصول „Buch

der Erleuchtung der Geister über die Wissenschaft der Grundprinzipien" von Abû 'l-Barakât *(Codd. Vat. ar. 115, 118, 119; Beirut ar. 130).*

Zu 6. Ich möchte in diesem Autor einen Bruder oder nahen Verwandten des „Juḥannâ ibn Severus des Schreibers von Kairo" يوحنا ابن سويرس الكاتب المصرى vermuten, von dem ein aszetisches Werk (mit Vorrede und 10 Kapiteln) in *Codd. Vat. ar. 117* (Mai S. 240; scr. 1325) fol. 220—249, *ar. 126* (Mai S. 249; scr. 1688) fol. 151—225 und *Kairo* (kopt. Patriarchatsbibl.) *ar. 405* fol. 103b—171a überliefert ist: كتاب العلم والعمد فى كيفية وجود البقاء وما يجب ان تتناوله ابناء البيعة من العلوم الاصطلاحية والفلسفية والدنيائية الخ „Buch des Wissens und des entschlossenen Handelns über die Weise, Beständigkeit und die terminologischen, philosophischen und weltlichen Wissenschaften zu finden, welche die Söhne der Kirche erlangen müssen". Bei der Zitation seines Gewährsmannes (Kap. 19) nennt Ibn al-'Assâl dessen Werk: „Buch über die Fundamente der Religion der Christen". Vgl. *Philosophie und Gotteslehre* S. 70.

Zu 7. Einen gleich pompösen Titel gibt Abû Isḥâq ibn al-'Assâl seinem Gewährsmann in der Einleitung zu seinem „Leiter" genannten koptisch-arabischen Wörterverzeichnis, wobei er auch den vollen Namen des Mannes angibt, in dessen Dienst jener als Sekretär gestanden: „der einzigartige, der gelehrte Führer, der in der Wissenschaft der Führung Vortreffliche, Abû Isḥâq Ibrahîm, Sohn des Šeiḫ Ṣafî 'd-Daula, Schreiber des Emir 'Alam ad-Dîn Qaisar". (S. Mallon, *Une école de savants égyptiens* in *Mélanges de la Faculté Orientale* I. Beyrouth 1906, S. 123. 125 ff. 221. 229). Mit einiger Namensumstellung wohl identisch ist der Zitierte mit dem von Abû 'l-Barakât S. 662. 698 genannte al-'Alam ibn kâtib Qaisar, von dem er „eine Vorrede über die koptische Syntax" anzuführen weiß. Bemerkenswert ist, daß Ibn al-'Assâl in der „Leiter" seinem Namen die Segensformel beifügt: ابقاه الله ورحم ابواه „Gott erhalte ihn lange und sei seinen Eltern gnädig!", deren erster Teil folgern läßt, daß der Genannte noch am Leben war (seine Eltern aber tot), während er ihn im Schriftstellerverzeichnis bereits mitsamt der vorausgehenden Reihe mit der Wunschformel „Gott sei ihnen gnädig!" zu den Toten rechnet.

Zu 8. Daß Abû Isḥâq ibn al-'Assâl zu den „beiden Brüdern von derselben Mutter" (الاخوان الشقيقان) selbst auch Bruder ist, spricht er klar aus, wenn er im Text seines Werkes bei der Zitation sowohl den einen wie den andern als „natürlichen Bruder" bezeichnet, wie z. B. im 15. Kap., wo er übrigens die Formel gebraucht: الاخ الطبيعى الفاضل الاسعد ابو الفرج هبة الله بنُ ابى المفضل رحمهما الله „der natürliche Bruder, der Vortreffliche, al-As'ad Abû 'l-Farağ Hibatallah ibn Abî 'l-Mufaḍḍil, Gott sei beiden gnädig!" Demnach wäre nicht nur der Vater, sondern auch der genannte Bruder in der Abfassungs-

zeit der اصول الدين zu den Toten zu rechnen. Der zweite Bruder aṣ-Ṣafî wird namentlich in den Kapp. 17—19 mit seiner Antwort an den Šeiḫ ʿAbdallah an-Nâšî herangezogen, (vgl. *Philosophie und Gotteslehre* S. 64. 70) und in den Kapp. 16 und 40 mit seiner Replik gegen Ibn al-Ḫaṭṭib, ferner in den Kapp. 11, 23—25. Aus unserer Stelle ergibt sich folgender Stammbaum der Aulâd al-ʿAssâl:

Abû Sahl

|

al-Mu'taman Abû Isḥâq Ibrahîm

|

Faḫr ad-Daula Abû 'l-Faḍâ'il (oder Abû 'l-Mufaḍḍil) Asʿad

|

1) al-Asʿad Abû 'l-Farağ Hibatallah ibn al-ʿAssâl
2) aṣ-Ṣafî Abû 'l-Faḍâ'il Mâgid ibn al-ʿAssâl
3) Mu'taman ad-Daula Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl.

Eine Überschrift in *Codd. Brit. Mus. ar. 3382* erweitert die Ahnenreihe nach oben um ein Glied:

Abû 'l-Bašr Juḥannâ

|

Abû Sahl (Ğirğis).

(Vgl. Al. Mallon, *Ibn al-ʿAssâl* a. a. O. S. 509—517).

Zu 9. Da der genannte Autor ausdrücklich als Armenier bezeichnet wird, so ist seine Identifizierung leicht; es ist der auch unter dem Namen as-Sadmantî oder as-Sadâmantî bekannte Zeitgenosse der Aulâd al-ʿAssâl, von welchem, abgesehen vom *Cod. Vat. ar. 126* (vgl. *Philosophie und Gotteslehre* S. 74), auch vier Hss. der kopt. Patriarchatsbibliothek in Kairo verschiedentliche Schriften enthalten: *402* Bl. 1a—89b (unvollständig) Über die Glaubensdogmen, verfaßt auf Anregung des Bischofs Jûsâb (sic) von Achmîm; Bl. 91b—123a Leben des hl. Isidoros von Alexandrien; *441* Bl. 2a—10b und 11a—105b Besprechung verschiedener theologischer Fragen; Bl. 106a—109a und 110—? Über den christlichen Glauben; *469* Bl. 1a—19b (unvollständig) Begründung des Glaubens an die Leiden Christi (vgl. Abû 'l-Barakât S. 691. 698); *520* Bl. 5b—32a Auszüge aus dem „Buche der Erleuchtung" (كتاب الاشراق); Bl. 35b—39a Zweiunddreißigster Brief (الرسالة); Bl. 39b—53b Mîmar über die Dreifaltigkeit; Bl. 54a —? Mîmar über die Weltflucht.

Zu 10. Als Verfasser von Festhomilien bekannt und beliebt, was die handschriftliche Überlieferung beweist: 1) Auf die Verkündigung: *Codd. Vat. ar. 81* Bl. 13b—28a; *Par. ar. 69* Bl. 191a—223b; *74* Bl. 79a—92a; *141* Bl. 89b—104a; *212* Bl. 9a—22a; *Beirut ar. 59* S. 24—46; *Kairo 784* Bl. 2a—13b. — 2) Auf die Geburt: *Codd. Vat. ar. 81* Bl. 75b—90a; *Par. ar. 74* Bl. 26a—39a; *141* Bl. 63a—77a;

212 Bl. 45b—57b; *Beirut ar. 59* S. 136—158; *Kairo 784* Bl. 14a —27a. — 3) Auf die Taufe (Erscheinung) Christi: *Codd. Vat. ar. 82* Bl. 25a—41a; *Par. ar. 74* Bl. 39b—50b; *141* Bl. 77b—89a; *212* Bl. 58a—68a; *Beirut ar. 59* S. 239—250; *Kairo 784* Bl. 43b—54a. — 4) Auf das Fest der Palmzweige: *Cod. Kairo 784* Bl. 62a—98a. — 5) Auf das Fest der Kreuzigung ebd. Bl. 76a—98a. — 6) Auf die Auferstehung: *Codd. Beirut ar. 59* S. 320—361; *Kairo 784* Bl. 105a —114a. — 7) Auf die Himmelfahrt: *Codd. Vat. ar. 82* Bl. 78a—88a; *Beirut ar. 59* S. 387—401. — 8) Auf Pfingsten: *Codd. Vat. ar. 82* Bl. 114a—143a; *Beirut ar. 59* S. 434—470; *Kairo 784* Bl. 140b—153b.

Abû 'l-Barakât (S. 659) zählt sieben Homilien; dabei bezeichnet er ihn, wie hier Ibn al-'Assâl, als Priester, während er sonst auch als Bischof von Miṣr, d. i. Kairo erscheint (vgl. Le Quien *l. c.* t. II. col. 560); so auch in *Cod. Par. ar.* 67 (scr. saec. XV), wo er einem ungenannten Kommentator der Apokalypse als Gewährsmann dient.

Zu 11. Zeitgenosse und Gegner des Theodor Abû Qurra am Anfang des 9. Jahrhunderts.[1] (Vgl. meine Studie: *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra. Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte* X. Bd. 3.—4. Heft. Paderborn 1910. S. 12—18). Der von Ibn al-'Assâl aufgenommene Abschnitt ist hrsg. und übers. v. P. L. Šeiḫô in *„Orientalische Studien“. Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag* v. C. Bezold usw. Gießen 1906. Bd. I. S. 287. 291.

Zu 12. Auch von Abû 'l-Barakât (S. 651. 682) als der Weise Jaḥjâ al-Askalânî (von Askalon — الحكيم يحيى الاسكلانى) mit einem „Buch über die Erschaffung der Welt“ aufgeführt. „Dasselbe ist nützlich zur Beendigung des Zweifels, welcher durch die Lehre derjenigen, welche die Ewigkeit derselben behaupten, über den Verstand kommt“. In der von J. S. Assemani, *Bibl. Or.* III/1 p. 609 gegebenen Form dieses Zitates heißt er يحيى الاسكلايي, was er mit „Johannes Scholasticus“ übersetzt. Derselbe identifiziert ihn ohne Grund mit Johannes Philoponos und die angeführte Schrift mit des letzteren *Liber de aeternitate mundi contra Proclum* (unter Verweis auf die edit. Trincavellis Venet. 1535). A. Mai gibt den Namen mit Jahia alexandrinus infolge einer Verlesung. In Kap. 4 zur Einführung eines Zitates nennt Ibn al-'Assâl den Autor: الشيخ الاجل الاوحد العالم بن يحيى بن عدى النحوى اليعقوبى الاسكلانى „den ehrwürdigen, einzigartigen, gelehrten Šeiḫ Jaḥjâ ibn 'Adî, den Grammatiker, den Jakobiten, von Askalon“. Da Ibn al-'Assâl im allgemeinen eine chronologische Ordnung einhält, ist das Zeitalter dieses Autors vor den Philosophen Jaḥjâ ibn 'Adî und seine Schüler anzusetzen.

---

[1] Die Herausgabe seiner dogmatisch-polemischen Briefe ist in Vorbereitung.

Zu 13. Vgl. *Literatur* S. 46—51; *Philosophie und Gotteslehre* S. 1—47. Benützt ist vor allem sein apologetisches Hauptwerk gegen den Muslim Abû 'Îsâ al-Warrâq in den Kapp. 16, 39, 42—44; ferner wird er als Kronzeuge herangezogen zu den Thesen in den Kapp. 3, 4, 19 und 23.

Zu 14. Vgl. *Literatur* S. 52—55. In Kap. 6 ist ein Fragment aus einem 387 H. datierten Brief an einen „Genossen" über die Abrogation des mosaischen Gesetzes eingefügt. (Vgl. *a. a. O.* Nr. 6), in Kap. 63 ein solches über das zukünftige Leben.

Zu 15. Vgl. *Literatur* S. 51 f.[1].

Zu 16. Ist mir nicht eruierbar. Mai: Jacobus Mardensis.

Zu 17. *Mai*: „Gregorius archiepiscopus gentis suae, nempe Armeniorum". In dem dogmatisch-patristischen Florilegium des *Cod. Vat. ar. 101* figuriert als 8. Gewährsmann des I. Tls.: „Gregorius Armeniorum episcopus", nachdem ihm Gregor der Wundertäter unmittelbar vorausgeht (A. Mai *l. c.* p. 208). Gemeint ist wohl Gregor der Erleuchter.

Zu 18. So auch von Abû 'l-Barakât genannt: البولسيّ الاثناسيّ. — Seine Zitation in Kap. 51.

Zu 19. *Scil.* Gregor von Nazianz.

Zu 24. In Kap. 8 heißt der Autor bei Einführung seines Zitates القس الفاضل نطيف بن يَمْن المتطبّب البغدادى الملكى رضى الله عنه „der vortreffliche Priester Naṭîf ibn Jamn, der Arzt, aus Bagdad, der Melkit — Gott habe an ihm Gefallen!" Er ist zweifellos identisch mit dem vom *Kitâb al-Fihrist* (hrsg. v. G. Flügel I 266), Ibn al-Qifṭî (hrsg. v. J. Lippert S. ٣٣٧) und von Ibn Abî Uṣaibi'a (hrsg. v. A. Müller S. ٢٣١) aufgeführten Arzt Naṭîf (*k. al-Fihrist:* Naẓîf) ar-Rûmî, d. i. der Grieche, der sich als Übersetzer und Kommentator griechischer Literatur, so des Euclides (اقليدس), auszeichnete. Nach Barhebraeus, *Geschichtlicher Abriß der Dynastien* (hrsg. v. A. Ṣalḥânî, Beirut 1890. S. ٣٠٥) lebte er unter 'Aḍad ad-Daula ca. 980 Chr. Derselbe weiß von ihm nach Ibn al-Qifṭî a. a. O. zu berichten: „Naẓîf, der Priester, der Grieche, war Arzt und gelehrt in der Ubertragung des Griechischen ins Arabische, aber er war nicht glücklich in der Ausübung (ärztlicher Praxis) und nicht erfolgreich in der Heilkur". Daran knüpft er eine diesbezügliche Anekdote.

Zu 25. Vgl. *Literatur* S. 59—67. — „Bischof von Nisibis" ist er auch im Fihrist Kap. 4 genannt. Das Zitat aber, auf welches dort verwiesen ist, trägt im Text selbst in der Überschrift den Namen des اليا مطران القدس وقيل انه على بن داود „Elias, Maṭrân von Jerusalem,

[1] Eine Besprechung seines Hauptwerkes mit Auszügen nach einer Hs. in aš-Šarfeh (im Libanon) wird später diese Zschr. bringen.

und es heißt, er sei ʿAlî ibn Dâwud". Der Titel der herangezogenen Abhandlung lautet ebendort: اجتماع الامانة ومختصر الديانة „Übereinstimmung des Glaubens und Abriß der Religion". Da von einem nestorianischen Bischof dieses Namens von Jerusalem, der später (893 Chr.) Bischof von Damaskus wurde, (vgl. Le Quien *Oriens christ.* II 1290. 1299.) tatsächlich eine solche Schrift existiert (vgl. *Literatur* S. 38f.), muß die Einsetzung von „Bischof von Nisibis" im Fihrist und im Schriftstellerverzeichnis als eine unglückliche Korrektur angesehen werden.

Zu 26. Vgl. *Literatur* S. 38. Der bezügliche Auszug steht in Kap. 6 und handelt von der Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften (النسخ).

Zu 27. Vgl. *Literatur* S. 55—59. -- Kap. 6 bringt von ihm eine Erörterung über das zweifache geoffenbarte Gesetz (A. und N. T.), von denen das eine das Gesetz der Gerechtigkeit (شريعة العدل), das andere das Gesetz der Vollkommenheit (شريعة الفضل) ist, Kap. 8 über das Gemeinsame in den Bekenntnissen der drei christlichen Parteien, der 8. Abschnitt des Kap. 11 über die philosophischen Grundbegriffe in der christlichen Theologie (جوهر Wesen, قنوم Person, فرصوف πρόσωπον, Einzigkeit, Dreifachheit, Attribute, Union), Kap. 63 über das jenseitige Leben; andere Zitate in den Kapp. 16, 19 und 28.

Zu 28. Vgl. *Philosophie und Gotteslehre* S. 70. 78. — Ibn al-ʿAssâl läßt ihn im Kap. 18 zu Worte kommen. — Über seinen Lehrer Ibn Buṭlân (gest. nach 1063 n. Chr.) vgl. C. Brockelmann, *Geschichte der arab. Lit.* I S. 483.

Zu 29. Das in Kap. 12 enthaltene Fragment von Ḥunain ibn Isḥâq, handelnd von der Erkennbarkeit der Wahrheit der christlichen Religion, ist herausgegeben und übersetzt von P. L. Šeiḫô in den *Orientalischen Studien* (Nöldeke-Festschrift). S. 283—290.

Zu 30. Abû 'l-Barakât (S. 650. 679) nennt von ihm ein كتاب البرهان فى الدين على سياقة التدبير الالهى „Buch des Beweises über die Religion auf Grund der Erörterung der göttlichen Ökonomie", außerdem ein „Buch der Fragen und Antworten" in 4 Teilen mit 28, bezw. 14, 9 und 51 Fragen, das in *Cod. Brit. Mus. ar. 801* (scr. 1014 M. = 1298 Chr.) Bl. 44—127, allerdings mit beträchtlichen Lücken, erhalten ist. Darin wird gehandelt von der Einzigkeit und Ewigkeit des Schöpfers und der Zeitlichkeit der Schöpfung, der Wahrheit des Evangeliums und der Dreipersönlichkeit Gottes. Der Einleitung zufolge ist es auf Verlangen eines ungenannten Chalifen verfaßt. (Vgl. auch Assemani, *Bibl. Or.* III/1 S. 608) Bruchstücke daraus figurieren auch in einem patristischen Florilegium in *Cod. Vat. ar. 182* Bl. 133 —143 (Mai IV S. 329). — Seine Zitation in Kap. 16.

Außer den im „Schriftstellerverzeichnis" aufgeführten nimmt Abû

Isḥâq ibn al-ʿAssâl in seine „Grundlagen der Religion" noch folgende dort nicht genannte Autoritäten auf:

31. الشيخ عيسى بن يحيى المسيحى الجرجانى „ʿÎsâ ibn Jaḥjâ al-Ǧarǧânî, der Christ", als Verfasser eines „Buches der Medizin", woraus ein Abschnitt über die Begründung der christlichen Religion in Kap. 13 aufgenommen ist. Vgl. C. Brockelmann, *a. a. O.* I S. 238.

32. فرج بن جُرجُس بن افرام „Faraǧ ibn Ǧurǧus ibn Afrâm (christlicher Name!). Von ihm wird in Kap. 15 gesagt, daß er sich bei der Erklärung der Einzigkeit Gottes ein Wort (كلام) des Šeiḫ Jaḥjâ ibn ʿAdî zitationsweise zu eigen machte.

33. ابو سليمن ظاهر بالمنطقى „Abû Sulaiman, bekannt als der Logiker". — In Kap. 15 wird gesagt, daß des Verfassers Bruder Hibatallah folgende Schrift von ihm gefunden und benützt habe: كتاب فى مبادئ الموجودات ومراتب قواتها والاوصاف التى يُوصَف الذات الاولى بها وعلى اى وجه وصفتها النصارى بالتوحيد والكثرة والجوهرية والاقنومية „Buch über die Prinzipien der Existenzdinge und die Ordnungen ihrer Kräfte und über die Prädikate, welche vom ersten Wesen ausgesagt werden, und darüber, in welcher Weise die Christen von demselben die Einzigkeit und Vielheit und Substanzialität und Persönlichkeit prädizieren". Ein anderes Zitat über Unität und Trinität in Kap. 19. Demnach ist der zitierte Schriftsteller Christ. Eine Berühmtheit mit demselben Namen Abû Sulaimân zählt Barhebraeus (*a. a. O.* S. 305 f.) zu den Bagdader Gelehrtenkreisen des ausgehenden 10. Jahrhunderts.

34. Das 8. Kapitel macht uns mit zwei sonst obskuren Gelehrten bekannt. Der 2. Abschnitt dieses Kapitels trägt im Text folgende Überschrift: يشتمل على جواب العالم الاجل الحكيم الفيلسوف نجم الدين احمد وقيل انه تلميذ الشيخ الرئيس بن سينا الباشوش الضرير لما سأله ان يكشف له عن الخلف الذى بين اليعاقبة والنساطرة فى الاتحاد واى الفريقين يصحّ ان يدخل تحت الامكان ويحتمل القرب من الحق ويسوغ قبوله „Er enthält die Antwort des Gelehrten, Ehrwürdigen, Weisen, des Philosophen Naǧm ad-Dîn Aḥmed, — und es heißt, daß er der Schüler des Šeiḫ, des Führers Ibn Sînâ al-Bâšûš des Blinden sei —, als er ihn bat, ihm den Unterschied aufzudecken, der zwischen den Jakobiten und Nestorianern bezüglich der Union besteht, und welche von den beiden Parteien mehr das Recht hat, daß man (in sie) bei Möglichkeit eintrete, und welche am wahrscheinlichsten der Wahrheit nahekommt und sich zur Annahme empfiehlt". Daraus ist zu entnehmen, a) daß der zitierte Philosoph Naǧm ad-Dîn (wie alle anderen in demselben Kapitel zu Worte kommenden Zeugen) seinem Bekenntnisse nach Christ gewesen ist, b) daß sein Lehrer (natürlich verschieden von dem bekannten muslimischen Philosophen Abû ʿAlî ibn

Sînâ), im Fihrist einfach al-Bâšûš der Blinde genannt, dem Christentum zugeneigt war.

Von nichtchristlichen Schriftstellern werden als Autoritäten herangezogen: von den alten Philosophen Plato, Aristoteles mit einem Zitat aus المقالة الرابعة من كتاب الرياسة فى تدبير السياسة, welches Werk mit einem in den bekannten arabischen Schriftenverzeichnissen [1] aufgeführten nicht identisch zu sein scheint, Porphyrios und Ammonios; ferner die Lehre der Mutakallimûn zur These von der Zeitlichkeit der Welt (Kap. 4); Ibn Sînâ, von dem ein كتاب الحدود und ein كتاب الجدل genannt werden (Kap. 17); ابرهيم النظّام Ibrahîm an-Nazzâm in einer Disputation mit dem Juden يَسَّا بن صالح Jesse ibn Ṣâliḥ über die hl. Schriften (Kap. 6); Abû Nazr al-Fârâbî mit einem Zitat aus dem 5. Abschnitte seines كتاب علم الحقائق [2] (Kap. 7); endlich الامام العالم فخر الدين بن الخطيب „der gelehrte Imâm Faḫr ad-Dîn ibn al-Ḫaṭṭîb“ mit der Antwort auf die neunte Frage „Ist Gott Substanz oder nicht?“ aus seinem „Buche der fünfzig Fragen“ (Kap. 17), vgl. *Philosophie und Gotteslehre* S. 64. 66. 70.

Ein moderner Ägypter [3] hat aus den اصول الدين des Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl das theologisch Wichtigste in Auszügen gesammelt und publiziert unter dem Titel: كتاب سلك الفصول فى مختصر الاصول تاليف الشيخ اسحق بن العسال . . . طبعه على نفقته حضرة حنا لله افندى اسكاروس بتفتيش التلغرافات بمصر وحضرة نعوم افندى بنيامين فى المنيا . . . طبع سنة ١٦١٦ للشهداء الابرار (= 1900 n. Chr.; 160 SS. umfassend). Die ausgezogenen Kapitel sind: 3—7, 11, 13, 14, 16, 18 bis 20, 23—25, 27, 28, 30—34, 37, 39, 40, 51, 54, 56—58, 60, 62. Zugleich sind z. Tl. die längeren Zitate des Vf. mit übernommen, nämlich aus: Jaḥjâ ibn ʿAdî S. 12—16, 22 f., 73 f., 79, 96, 97—99, 114—117, 125; Ibn Zurʿa S. 35; ar-Rašîd Abû ʾl-Ḫair S. 146 f.; seinem Bruder aṣ-Ṣafî S. 49—60, 77, 87, 99 f.; 102; Israel von Kaskar S. 37; Ibn aṭ-Ṭajjib S. 75, 91 f., 103 f.; ʿAmmâr al-Baṣrî S. 86; Elias von Nisibis (sic) S. 106—111; Muṣṭafâ al-Malik abû Jûsuf S. 92; Naǧm ad-Dîn Aḥmed S. 128—131; ʿÎsâ ibn Jaḥjâ al-Ǧarǧânî S. 60—70; Dionysios al-Bûluṣî S. 132—138; Ibn al-Ḫaṭṭîb mit der Erwiderung von aṣ-Ṣafî ibn al-ʿAssâl S. 29, 76 f., 120—125.

[1] S. A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern* Bd. I. Lpzg. 1900 S. 61—70 und die dort verzeichnete Literatur.

[2] Findet sich nicht in dem von al-Qifṭî überlieferten Schriftenverzeichnis; s. Fr. Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen.* Hrsg. Leiden 1890. S. 117 f.

[3] Folgende Notiz verdanke ich gütigen Mitteilungen des Herrn Dr. H. Goussen in Düsseldorf.

Anhang.

Die Verzögerung des Erscheinens dieser schon seit längerer Zeit gesetzten Arbeit ermöglicht es noch, das Ergebnis der Kollation mit drei weiteren Hss., und zwar auf Grund der inzwischen erhaltenen Schwarzweißphotos, beizufügen. Es sind die Codd. Vat. ar. 103 (13. Jahrh.) = V, Par. ar. 201 (Ende des 13. Jahrh.) = P, Par. ar. 200 (Bl. 1—117, aus dem 13. oder 14. Jahrh.) = R.

S. 208 Z. 1 V fl. 17b; P init. p. 35; R init. fl. 10a ‖ 4 ذكر: P omitt. ‖ 6 عمّن: P عن من ‖ 7 الالسنة: V init. fl. 18a.

S. 210 Z. 2 الاثنى: V الاثنا ‖ P بولس et R بولص sine و ‖ 3 P add. ولوقا super يوحنا ‖ 5 P init. p. 36 ‖ 6 التوراة: VP التوارة ‖ 7 الفتية ‖ الثلثة: V hic omitt. ‖ P ايلياّ ‖ 8 PR اليشع sine و ‖ V وسيعا PR بنبواتهم: 9 ‖ داود R داوود P وداوود V ‖ و sine حزقيال PR ‖ اشعياّ V init. fl. 18b ‖ P نبواتهم ‖ الكتاب: V add. الفتية الثلاثة ‖ 11 والمصنفين: VPR sine و ‖ 12 وابقى: V وابقا ‖ منهم . . . وابقى: R حكم النسخة وابقا الاحيا منهم امين de recent. m. ‖ 14 الاب1: P praemitt. السيد ‖ V اثناسيوس ‖ 14—15 الكبير . . . الاب: V انبا سويرس البطريرك الكبير PR الاب البطريرك انبا سويرس البطريرك الكبير بانطاكية سرياني اللسان والرياسة P in marg. الكلام تعظيم من ثاني بعده „das Wort ist eine Ehrung von einem zweiten nach ihm“ ‖ 15 افرام . . . الاب: V انبا ابرام ‖ البطريرك: ساويرس ‖ القديس ‖ ابرام: PR افرام ‖ البطرك R ‖ 16 الاب: V omitt. P add. القديس ‖ 17 الاشمونيين: R init. fl. 10b ‖ ابن: P بن ‖ سويرس ابن V: بن 17—18 المتطبب . . . القس: VPR omitt. V fügt an Stelle der ausradierten Worte die Sätze mit بطرس الارمني بولص البوشي und ein ‖ 18—19 . . . الشيخ: ابرهيم ‖ العامل: P add. العالم 20 ‖ ابن V: بن2 19 ‖ الكاتب: P omitt. V add. ابقاه ‖ P in marg. هذه كلام (sic) حشوا من غير المصنف لانه تعظيم في نفسه وليس ذلك من شيم العلما „dieses Wort ist eine Beifügung von einem andern als dem Verfasser, denn es ist eine Selbstehrung, und dies ist nicht Brauch der Gelehrten.“

S. 212 Z. 1 P init. p. 37 ‖ 1 الشيخ: V add. الاجل ‖ بن: V ابن ‖ برحمته ‖ تعالى: V omitt. P add. رحمهما: V رحمهم ‖ الصفى P: صفى لفضائل ‖ فخر: VP فخر ‖ 4 من ماجد R من حد P: ماجد 3 ‖ العزيزة: VP الفضل R المفضل ‖ اسعد: V init. fl. 19a ‖ 6—7 PR die beiden Sätze in umgekehrter Reihenfolge ‖ 6 بالارمني . . . الفاضل: V الراهب بطرس السرياني 8 ‖ بولص: V بولس ‖ 7 الفاضل: V omitt. ‖ الارمني ابقاه الله: V add. هولاى خاصة هم de recent. m. ‖ 9 القبط: V للقبط ‖ تعالى: P omitt. ‖ 12 العارف: V omitt. PR add. العالم ‖ الاسكلاني: P الاسكلابي ‖ 13 حدث: P حدوث ‖ وارسطو: PR وارسطوا ‖ 14 العالم: V add. hoc in marg. ‖ 16 الشيخ: V add. الاجل.

S. 214 Z. 1 حريز ‖ P حردر (sic) R جرير ‖ 2 والكهنوت : VPR والكهنوة ‖
3 الماردانى : P الماردانى ‖ 5 V init. fl. 19b ‖ القديس الطاهر : VPR
الطاهر القديس ‖ P اعرنعوربوس R غريغوريوس ‖ 7 R init. fl. 11a ‖ واليونان :
PR sine و ‖ 8 قبل : P بين ‖ نبع : V قدس ‖ 9 VPR ديونوسيس ‖
10 V اثناس ‖ 11 P init. p. 39 ‖ V غريعورس, add. in marg. الثاؤلوغس ‖
نيسس : R تنسيس, add. وعرفت نوسا in marg. ‖ 12 P عرعرس R غوغرس ‖
الاب : P والاب ‖ 13 الاهية : V الالاهية ‖ 14 الاب : P والاب ‖ V
لبوليدس (sic) ‖ 15 الاب : P والاب ‖ V باسيلس ‖ 16 VR نظيف P لطيف
(sic) ‖ VR يُمن ‖ 17 رجوعهم : VPR مرجوعهم ‖ الى : PR على ‖ 20 V init.
fl. 20a ‖ اليّا : V omitt. P ايلياً ‖ 20—21 كسكر . . . الاب الطاهر : P hic
omitt. ‖ 21 الفاضل العالم : P العامل الفاضل.

S. 216 Z. 1 الجثلقة : P add. القس ÷ (sic) الاب الطاهر اسقف كسكر ‖
3 P init. p. 40.

S. 218 Z. 16 ergänze: Vgl. Abû'l-Barakât S. 661. 697. — S. 221 Z. 35 ergänze: Vgl. Abû'l-Barakât S. 653. 686.

Des Timotheos von Alexandrien, Schülers des hl. Athanasios, Rede „in sanctam virginem Mariam et in salutationem Elisabeth."

Aus dem Armenischen übersetzt von

P. Aristaces Vardanian.

Priester der Mechitharistenkongregation.

Die *Responsa canonica*,[1] ein kleiner Brief an Diodor von Tarsos und ein Bericht über die Menaswunder bilden den gewöhnlich bekannten literarischen Nachlaß des Timotheos von Alexandrien (381 bis 385).[2] Die armenische Literatur aber, die mit Recht eine vorzüglich kirchliche genannt worden ist,[3] hat unter dem Namen des Timotheos von Alexandrien noch zwei Reden und eine Vita des Athanasios aufbewahrt.[4] Die aus der philogriechischen Schule des 6. Jahrhunderts stammende biographische Abhandlung, die *Narratio vitae s. Athanasii dicta a Timotheo eius discipulo et consedente Alexandrino*, wurde schon im Jahre 1899 in den armenischen *Opera* des Heiligen der Öffentlichkeit übergeben.[5] Dagegen ist die bei Zarbhanalian[6] an erster Stelle angeführte Rede *„sur le mystère de la présentation de N. S. au temple"* leider nur handschriftlich vorhanden. Über die äußere und inhaltliche Beschaffenheit der Hs., welche die Rede bietet, fehlt eine nähere Angabe. Durch den interessanten Inhalt der zweiten Rede *ի սուրբ կոյսն եւ յողջոյնն Եղիսաբեթի*, die den Gegenstand der vorliegenden Veröffentlichung bilden soll, scheinen die Homiliensammler

---

[1] Nach Zarbhanalian besitzt die armenische Literatur die Responsa nicht (*Matenadaran, Հայկական Թարգմանութիւնք Նախնեաց*, Venedig, 1889, S. 732), das Werk aber ist arm. nebst *„alia diversa epistola"*, (Pitra, *Juris eccles. Graecorum hist. et monum.* I. Romae, 1864, S. 630—643) vorhanden und zwar unter dem Namen des Athanasios und in noch viel umfassenderer Textgestalt als bei Pitra. Vgl. Dashian, *Catalog der armenischen Hss. in der Mechith.-Bibl. zu Wien*, S. 270, 371, 650, 725.

[2] Über sein Leben vgl. Smith-Wace, *Dictionary of the Christian Biography*, Vol. IV, p. 1029—30.

[3] Vgl. Dashian, *Apostolische Didaskalia* (arm.), Wien, 1896. S. 1.

[4] Zarbhanalian, a. a. O., S. 732—733.

[5] *Աթանասի . . . Ճառք, Թուղթք եւ ընդդիմախօսութիւնք* Venedig, 1899. S. 24—26, Vorbemerkung. S. VIII.

[6] A. a. O., S. 732.

zu häufiger Abschrift derselben veranlaßt worden zu sein. Sie kommt nämlich in einer Reihe von Hss. vor, und zwar 1. in einer nicht näher bekannten Venediger Hs. unter dem angeführten Titel: [*Timothei Alexandrini*] *in sanctam virginem et in salutationem Elisabeth.*[1] 2. in einer ebenfalls von dem Verfasser des *Matenadaran* zitierten „andern Handschrift", die den folgenden Titel führt: *Sermo Timothei deograti presbyteri in sanctam Deiparam et in eius salutationem*[2], 3. in dem im J. 1194 kopierten Pariser *Codex, Nr. 110*, betitelt: *Discours de bienheureux Timothée sur la sainte Vièrge et sur la salutation*, fol. 69—70[3], 4. in der von einem gewissen Simon Abelaj im Jahre 1439 abgeschriebenen Hs. der Wiener Mechitharisten-Bibliothek, *Cod. 7*, fol. 319—320, wo die Inschrift lautet: *Beati Timothei, discipuli Athanasii Alexandriae Patriarchae sermo in sanctam virginem Mariam et in salutationem Elisabeth matris Johannis*[4] und 5. in einer neulich erworbenen Homiliensammlung der Mechitharisten zu Wien, die aus der durch Johanes Kolotik[5] im Jahre 1771 aus der berühmten „großen Handschrift" des Thaddäoskloster zu Musch kopierten Hs. geflossen ist. Der Abschreiber nennt sich Martiros Derdzakian, der das schöne Werk 1808 zu Konstantinopel in Kursivschrift geschrieben hat.[6]

Wie aus den angeführten Überschriften zu sehen ist, ist es nur die an vierter Stelle angegebene Hs., die ausdrücklich dem Schüler des Athanasios die Rede zuschreibt. Es ist daher eine wichtige Frage, ob die Autorschaft dieses alexandrinischen Timotheos verbürgt ist oder nicht. Eine Schwierigkeit gegen dieselbe könnte sich in erster Linie aus der Tatsache ergeben, daß im Texte Maria als *աստուածածին* (Gottesgebärerin) bezeichnet wird. Diese Bezeichnung würde nach den allgemeinen Anschauungen auf die Zeit nach dem Ephesinum führen und somit Timotheos, den Schüler des Athanasios, als Verfasser ausschalten. Allein ganz so sicher ist das Argument nicht, denn der Gebrauch der Bezeichnung θεοτόκος ist schon vor dem Ephesinum

---

1 Zarbhanalian, ebenda. Unter den Wörtern *մարգարէածին, շրջապահ, փեսայածու* sind in dem „großen hajkanischen Wörterbuch" Zitate aus unserem Texte eingeführt, die mit Ճգ. bezeichnet sind; die von Zarbhanalian benutzte Rede findet sich also in dem zu Jerusalem geschriebenen III. Sammelwerk (= *Ճառընտիր երրորդ*). Vgl. *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի*, Venedig, 1836—1837. Vorbemerkungen, S. 14.

2 Zarbhanalian, ebenda. S. 733.

3 Fr. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la bibliothèque nationale*, Paris 1908, S. 49.

4 Dashian, *Catalog der arm. Hss. in der Mechith.-Bibliothek zu Wien*, S. 10 (Deutsch.), 49 (arm.).

5 Vgl. Küleserian, *Der Patriarch Kolot Johannes*, (arm.) Wien 1904.

6 Vgl. noch Akinian in *Handes Amsorya*, 1908, S. 325 und Vardanian ebenda, 1902, S. 397.

belegt. Nach Schweitzer[1] wäre sie, worauf mich Dr. Baumstark aufmerksam machte, durch Origenes aufgebracht worden, und tatsächlich findet sie sich in dem Kommentar des Hippolytos von Rom zu den „Segnungen Jakobs"[2] sowie in zwei nur armenisch erhaltenen und anscheinend echten Reden des hl. Athanasios: *Sermo in s. Deiparam et in salutationem Elisabeth* und *Panegyricus in sanctam Deiparam et semper Virginem Mariam.*[3] Die betreffenden Worte lauten in Übersetzung: *Ave* (= χαῖρε κεχαριτωμένη), *sancta Deipara Maria, quae creatorem Verbum Deum secundum carnem genuisti ... ave mater et virgo Deipara, quae Deum genuisti ... sanctissima virgo Deipara Maria, intercede ad Filium tuum et Deum nostrum.*[4] *O Maria, gloriosa Deipara ... gaude Maria, benedicta Deipara ...*[5]

Andererseits fehlt in unserem Texte jede Anspielung auf den Kampf um die Zahl der Naturen Christi, was selbstverständlich die beiden späteren alexandrinischen Timotheoi den Ailuros und Salifakiolos von vornherein ausschließt. Wir könnten noch an einen Timotheos von Jerusalem als den Verfasser denken, von dem eine Homilie über Lukas II 25—35 sich syrisch in einer Hs. des British Museum findet,[6] die lateinisch (unvollständig?) bei De la Bigne gedruckt ist.[7] Dieser Timotheos ist ein einfacher Priester. So heißt es auch in der oben an zweiter Stelle angeführten Aufschrift: *Sermo Timothei deograti presbyteri* (= խաւսք Տիմոթէոսի աստուածատէր քահանայի)[8]. Beachtenswert ist ferner eine gewisse Berührung des armenischen Textes mit einer *Oratio de Propheta Simeone* des jerusalemischen Priesters, die wir unten in einer Anmerkung erwähnen. Doch bilden diese Punkte in Wirklichkeit keine wichtigen Gründe zugunsten des Timotheos von Jerusalem. Denn vor seiner Erhebung zum Patriarchen von Alexandrien, also schon als Priester, war der Schüler des Athanasios als Redner, z. B. auf dem Konzil von Tyros (335) hervorgetreten. Die Verwandtschaft der Gedankengänge aber ist wohl als zufällig zu bezeichnen, gerade

---

[1] *Das Alter des Titels θεοτόκος* in der Zeitschrift „*Der Katholik*". 3. Serie. XVII 97—113.

[2] *Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs* von C. Diobouniotis und W. Beïs. *Hippolyts Danielkommentar in der Hs. Nr. 573 des Meteoronklosters* von C. Diobouniotis (Leipzig, 1911 = *Texte und Untersuchungen*, 3. Reihe, VII, 1. (Mitteilung Dr. Baumstarks).

[3] Arm. *Opera*, 284—291 und 292—311. Sie sind aus der Muscher Hs. abgeschrieben, vgl. Vorbemerkung, S. X—XIII.

[4] *Sermo* S. 288, 289, 290.

[5] *Panegyricus* S. 304, 310, 311.

[6] *Add. 14, 664* fol. 1—17, 20, 21 = CCLIV. Vgl. Katalog Wright S. 203.

[7] *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, V. Lugduni, MDCLXXVII S. 1214 ff. Mit der armenisch vorhandenen Rede „*sur le mystère de la présentation*" (s. oben) des Timotheos von Alexandrien hat dieser Text nichts zu tun.

[8] Siehe oben S. 696.

wie eine gewisse Berührung unseres Textes mit einem von Kmosko im *Oriens Christianus* veröffentlichten syrischen.[1]

Die Zeit, in der unsere Rede ins Armenische übertragen wurde, ist wohl das 6. Jahrhundert, da gerade damals die sogenannten graecophilen Übersetzer sich bestrebten, griechische Schriften mit möglichster Wahrung der griechischen Form ins Armenische zu übersetzen. Deshalb finden sich in der armenischen Übersetzung der Rede Spuren, welche nur aus griechischem Einfluß zu erklären sind. Auf dieselben habe ich in den Anmerkungen meiner Übertragung ins Lateinische aufmerksam gemacht. Die Grundlage derselben bildet der von Akinian publizierte Text[2], der auf den oben an vierter Stelle erwähnten Hs. (= A) fußt und den noch nicht katalogisierten, neu erworbenen Wiener Codex (= B) berücksichtigt. Ich habe den Text in sieben Kapitel eingeteilt.

1. Non quidem[1] sine causa Creator, carnem volens sumere, sui ipsius matrem vocavit Mariam, pauperem, attamen fidelem,[2] illam, quae non habebat iumentum, sed Verbum vitae in utero portabat; non erat ei multitudo servorum fluentium[3] neque congregatio militum circumquaque custodientium[4], sed solis pedibus sanctis puroque ingressu se ipsam in viam dabat.[5] Et talis erat eius humilitas et mansuetudo et tranquillitas, ut prima vaderet salutaretque Elisabeth, non (haec) sibi dicens: „Ego sum virgo, illa vero sterilis,[6] ego genitrix Dei, illa vero genitrix prophetae,[7] illa mater Vocis, ego tamen

[1] *Analecta Syriaca e codicibus Musei Britannici excerpta, O. C.* Alte Serie, II (1902), S. 33—57.

[2] *Handes Amsorya,* 1908, S. 324—327 und als Anhang des Werkes: *Timotheos Ailuros in der arm. Literatur,* Wien, 1909, S. 49—60.

[1] Im arm. Ausdruck *մի արդեօք վայրապար* ist die Wiedergabe des griech. ἄν zu erkennen.

[2] B. *add.* miseriorem, tamen et genuinam.

[3] Dem Sinne nach „viam facientium“, das Wort յորդող als „strömend“ ist nach dem griech. ῥεόμενος gebildet.

[4] շրջապահ Wiedergabe des griech. περιφυλακή.

[5] Die Variante հետեւակէր (B) ist besser als հետեւէր (A).

[6] Zu vergleichen sind die Worte der im *„Oriens Christianus“* (Alte Serie) II (1902) S. 52—53 von Kmosko publizierten syrischen Abhandlung: *„Item vero et post annuntiationem Gabrielis illa quae virgo et mater erat occurrit ei, quae sterilis erat materque“* (S. 53 Z. 1 ff.)

[7] *մարգարէածին* = προφητοτόκος.

(mater) Verbi Patris,[1] quod inseparabiliter[2] de me est incarnatum; illa lucernam gignit, sed ego solem conceptum habeo iustitiae. Atqui sterilem oportebat primam salutare virginem;[3] prophetae genitricem oportebat prius occurrere Dei genitrici,[4] quoniam matrem Vocis oportebat obviam ire matri Verbi, eam, quae lucernam conceperat, decebat solis iustitiae genitricem salutare.“ Sed talia virgo non cogitabat, verum festinanter surgebat et praeveniens salutabat Elisabeth. Decebat enim pacem a pacis matre procedere[5] et laetitiam, quae in utero erat, laetitiae margaritam portanti praedici.[6]

2. Et quid in salutatione Mariae contigit? — „Et, ut audivit, ait, salutationem Mariae Elisabeth, exsultavit infans cum gaudio[7] in utero eius et repleta est Elisabeth Spiritu sancto.“[a] Recte igitur inter natos mulierum maior[8] nominatus est Johannes.[b] Nam, simulatque officium matris aures praestiterunt,[9] percepit vocem Dei genitricis et ut saltator laetitiae prompte[10] exsultavit, ut amicus sponsi[11] sponsum videre urgebat, ut baptista legi se subicientem videre cupivit et futuri baptismi renovare gratiam. Pulsabat ventrem matris pedibus calcitrans uterumque vexabat, proinde ac si dicere parenti videretur: „Aut pare aut exclama prodigium; aperi

a Luk. 1, 41. b Vgl. Matth. 11, 11.

1 B. omn. Հաւր, Patris.

2 B. անբաժանաբար, inseparabiliter, A. անժամանակաբար, ante saecula, ἀχρόνως. — Zu korrigieren ist auch das Wort անժամանակապէս (= ἀχρόνως) in der Lobrede (*In sanctam Deiparam*) des hl. Athanasios (*opera arm.* S. 303) in անբաժանաբար, wie die Sammelwerke III und XIII haben.

3 B: me virginem.

4 B: mihi Dei Genitrici.

5 յառաջագայիմ = προβαίνω.

6 յառաջաձայնեմ = προφωνέω.

7 Der Zusatz ցնծութեամբ ([cum] gaudio) ist weder im griech. noch im arm. Evangelium zu finden.

8 B. *add.*: omnibus.

9 Vgl. Kmosko S. 53 Z. 3 f., „*quae (salutatio) ingressa per aures eius introducit prophetam occultum, ut notus fiat*“ etc.

10 պատրաստաբար = ἑτοίμως.

11 փեսայածու = νυμφαγωγός.

ianuam, o mater, et noli prohibere baptistam exire ad Dominum; noli mihi invidere propter laetitiam meam; noli me privare visione eius, quem multi prophetae voluerunt videre et non viderunt[a]“, quod tamen tibi, sanctae virgini erat reservatum.

3. Verum enim, simulatque Johannes exsultavit, Elisabeth quoque repleta est Spiritu sancto.[b] Unde aut quo modo, nisi rogatu praecursoris[1] et munere Christi, ut Elisabeth os pueri efficeretur, qui adhuc labium non poterat movere, sed illa instrumentum oris baptistae mutuum dabat? Et verbo meo documento sunt, quae sequuntur.[2]

4. „Et exclamavit voce magna[3] et dixit: ‚Benedicta es tu in mulieribus et benedictus est fructus ventris tui. Et unde est mihi hoc, ut veniat mater Domini mei ad me?‘“[c] — Benedicta es tu inter mulieres, quia benedictionem omnibus mulieribus de caelo deduxisti. Tu contumeliam Evae delevisti; tu margaritam concepisti, quam Pater ante saecula genuit; tu uvam auxisti, quae totum mundum laetitia inebriavit; tu medicum paris animarum, qui caecos illuminat et mortuos aeternos vivificat. — Et repetebat[4] Elisabeth Gabrielis (verba) dicens: „Ave, gratia plena[5], Dominus tecum,[d] benedicta es tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui,[e] quia leges et prophetae te exspectant omniumque Deum ferentium[6] ora ad te sunt aperta.“ — Benedicta es tu in mulieribus, quia ex te ortus est sol iustitiae et tu peperisti mane diem indeficien-

a Matth, 13, 17. b Luk. 1, 41. c Luk. 1, 42 f.
d Luk. 1, 28. e Luk. 1, 42.

[1] Նախընթացող ein ungewöhnlicher Ausdruck der sogenannten graecophilen Übersetzer des 6. Jahrh., um das griech. πρόδρομος worttreu zu übersetzen. Echt arm. heißt es կարապետ:

[2] So verstehe ich die Worte des B.: եւ ցուցանէ բանիւ հետեւողք զմին. A. ist an dieser Stelle ganz verderbt: ցուցանաւղ հետեւող բանին բստ զմին, was sinnlos ist.

[3] arm. Evang. (ed. Zohrab) hat „voce alta“ = ի ձայն բարձր statt մեծ (= φωνῇ μεγάλῃ).

[4] յաջորդեմ = καθίστημι?

[5] Ուրախ լեր բերկրեալդ = χαῖρε κεχαριτωμένη.

[6] Աստուածազգեաց (= θεοφόρος) ist eigentlich das syrische ܠܒܝܫ ܐܠܗܐ.

tem in hanc vitam emittens. Benedictus est fructus ventris tui, quia unum est granum et aream ferre orbis terrarum non potest, una est uva et torcular simul cum terra caelum quoque possidet, unus occurrit agnus et semper immolando sacerdotes laborant, unus vitulus et altaria ad sacrificia ferenda non sufficiunt, unus est pariter aries et numerum partitiones (?) excedunt, quod in eo latro est insitus et fornicator radicem egit et publicanus operarius factus est germinatusque Paulus persecutor.[1]

5. „Ave, gratia plena,[2] Dominus tecum,[a] benedicta es tu in mulieribus et benedictus est fructus ventris tui. Et unde est mihi hoc, ut veniat mater Domini mei ad me[b]? Quis te dominam ut ancillam ad me misit?[3]" — Propter te Gabriel de caelo venit; propter te et propter (filium) ex te natum multitudo angelorum glorificant dicentes: ‚Gloria in excelsis Deo et in terra pax et in hominibus beneplacitum';[c] propter te Deo indutam semperque virginem magi ex oriente in Bethlehem venerunt; propter te pastores evangelizati festinantes in speluncam venerunt, ut adorarent ex te natum illuminatorem nostrum Christum, Deum nostrum.[4] — „Ad te venit Spiritus sanctus et Pater obumbravit et Verbum habitavit, et quis talem et tantam sanctam et immaculatam semper virginem ad me misit? Ecce enim, ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exsultavit cum gaudio infans in utero meo.[d] Torcular uterum meum effecit[5] puer meus et stadium pariter et circum." — Nam sicut torcularius Johannes

a Luk. 1, 28. b Luk. 1, 42. c Luk. 2, 14. d Luk. 1, 44.

[1] *Per illam ... persecutor* war im arm. Texte ganz unverständlich; die Verben wie ընջղանայր (l. ընջանայր), սատարանայր (aus սատար = ἐργάτης?) ցեղենայր (Venediger Wörterbuch hat բարձրանայր = exaltatus, elevatus) haben sonst keinen weiteren Beleg in der ganzen armenischen Literatur.

[2] Vgl. oben. S. 232 Anm. 5.

[3] B. Dominam ad me ancillam misit.

[4] In der Rede des Timotheos von Jerusalem findet sich ähnliches; *„cognata mea Elisabeth propter filium gaudio fruitur, et ego animae defectionem patior ... Ubi archangeli Gabrielis ista salutatio? Ubi stellae illius illuminatio? Ubi magorum adoratio? Ubi pastorum saltationes? Ubi angelorum gloriam Dei celebrantium vox?"* (De la Bigne, a. a. O. S. 1216.)

[5] Ներկացոյց = ἐνίστημι.

in utero exsultabat, et ut saltator saltabat, et ut praecursor cum gaudio circumferebatur singula videre cupiens, et exsultando non affligebat, et circumferendo non castigabat neque saltando membranam concutiebat.

6. „Beata es tu in mulieribus, o Deipara, quae primas beatitudines in omnes gentes extendisti, sicut perficiuntur ea, quae dicta sunt tibi a Domino.[a] Non cohibeo benedictionem; amans enim honoris est, qui est in te. Non detraho beatitudini; nam qui sub manu tua est, expers est invidiae. Beata es tu, o Deipara quae credidisti, quoniam perficientur ea, quae dicta sunt tibi a Domino."[b]

7. Cum Deipara nos quoque omnes beatitudinem accipiamus, qui aemulatores sumus et adoramus sanctam virginem, et cum virgine, qui virginis puritatem imitantur, cum matre Emmanuelis, qui semet ipsos Emmanuelis fecerunt templa suaque corpora pro thalamo[1] dederunt, cum innupta, qui fugiunt iniustum matrimonium. Cum sponsa Domini beatificantur, qui ab omnibus lascivis impudicitiis immunes se servant, cum genitrice Verbi propter nos incarnati, qui bonis exemplis et sapientia Patrem in se trahunt et cum Patre Filium et cum Filio Spiritum sanctum.

Adoramus consubstantialem sanctissimam Trinitatem, quia illi gloria et honor sunt nunc et semper.

a Luk. 1, 45. b Luk. 1, 45.

[1] փեսայարան = νυμφεῖον.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Der Barnabasbrief bei den Syrern.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Bezüglich des Barnabasbriefes hat man bisher neben der griechischen nur eine lateinische Textüberlieferung in Betracht gezogen. Die letztere wird repräsentiert durch die mit Kap. 17 abschließende Übersetzung der aus der Abtei Corbie stammenden, einzigen Petersburger Hs., die an Heer[1] ihren maßgeblichen Sospitator gefunden hat. Als Zeugen der ersteren kommen der bekannte, noch aus dem 4. Jahrh. stammende *Cod. Sinaiticus* der Bibel, der *Hierosolymitanus* vom J. 1056, der von Funk als Archetypus der übrigen gleich ihm erst in Kap. 5 § 7 einsetzenden Hss. erwiesene *Vaticanus gr. 859* des 11. Jhs. und die patristischen Zitate einschließlich derjenigen des mit der lateinischen Übersetzung nicht bekannten hl. Hieronymus in Betracht. Noch niemals ist beachtet worden, daß der Brief auch eine — mindestens teilweise — Überlieferung in syrischer Sprache gefunden hat.

Der Nestorianer ʿAβd-îšôʿ von Ṣôβâ nennt allerdings in seinem versifizierten Schriftsteller- und Schriftenkatalog[2] den Barnabas nicht, und soweit ich sehe, wird auch in keiner der zahlreichen syrischen 72 Jünger-Listen, in denen wir seinem Namen begegnen, auf eine schriftstellerische Tätigkeit des „Apostels“ Bezug genommen. Wenigstens eine Erwähnung des Barnabasbriefes weist dagegen zunächst der in arabischer Übersetzung durch die Karšûnî-Hs. *Vat. syr. 133* erhaltene,

[1] *Die Versio Latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel.* Freiburg i. B. 1908.

[2] Bei Assemani *Bibl. Or.* III 1. Die in Betracht kommende Stelle wäre S. 13 ff.

ursprünglich syrisch abgefaßte Nomokanon des maronitischen Erzbischofs David[1] auf. In einem Kanon über verbotene Apokryphen, der sowohl mit dem Konzil von Nikaia als auch mit den hll. Basileios und Gregorios in Zusammenhang gebracht wird, findet sich Bl. 259 v°. II Kol. der fraglichen Hs. hinter „Hermas dem Hirten" namhaft gemacht: ܦܢܩܝܬܐ ܕܒܪܢܒܐ: ܗܝ ܕܡܬܩܪܝܐ ܝܘܠܦܢܐ: ܕܫܠܝ̈ܚܐ „das Blatt des Barnabas, welches Lehre der Apostel genannt wird". Die Ausdrucksweise ist höchst eigentümlich. Ich lasse zunächst dahingestellt, wie sie zu erklären sein dürfte, gehe vielmehr sogleich zu der ungleich bedeutsameren Tatsache über, daß einige Textsplitter des Briefes tatsächlich syrisch vorliegen.

Obgleich diese Splitter schon seit dem J. 1901 in dem Katalog der syrischen Hss. der Universitätsbibliothek zu Cambridge[2] S. 611 gedruckt zugänglich sind, entgingen sie selbst noch der Sorgfalt Heers. Sie stehen in der nach Ausweis ihres Schriftcharakters dem 13. Jh. entstammenden jakobitischen Hs. *Add. 2023* jener Bibliothek Bl. 61 v°, und auf ihre Existenz habe ich bereits in der II S. 204—217 der ersten Serie dieser Zeitschrift veröffentlichten Besprechung des fraglichen Katalogs (S. 209) hingewiesen. Die Folge von Auszügen ursprünglich griechisch abgefaßter patristischer Literaturdenkmäler, in der sie — an zweiter Stelle — unmittelbar eingebettet sind, umfaßt außerdem (Bl. 60 v°—79 v°) Zitate aus den Klementinen, den Ps.-Areiopagitika, den Schriften des hl. Basileios, den Ignatiosbriefen, Gregorios von Nazianz und den ὁμιλίαι ἐπϑρόνιοι des Severus von Antiocheia. Es scheinen mithin hier grundsätzlich Exzerpte aus Schriftstücken

[1] Vgl. über ihn und sein Werk den Katalog von Assemani III S. 202—208, Riedel *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien.* Leipzig 1900, S. 146 ff. und mein Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients* II S. 31.

[2] Wright-Cook *A Catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge.* Cambridge 1901. Der syrische Text lautet: [illegible]

vorzuliegen, die in vollständiger syrischer Übersetzung existierten, nicht eine Zusammenstellung von Zitaten, die als solche aus dem Griechischen ins Syrische übergegangen wären. Der Eindruck, daß wir es in der Tat mit den, wenn auch noch so kümmerlichen Resten einer eigentlichen syrischen Barnabasübersetzung zu tun haben, wird noch verstärkt, wenn man den gebotenen Text selbst ins Auge faßt. Ich setze neben eine möglichst wörtliche Übertragung desselben ins Deutsche die entsprechenden Stellen des griechischen Originals nach Heer[1]:

Aus dem Briefe des Barnabas: Es ist aber die Erkenntnis, die uns gegeben wurde, auf daß wir nach ihr wandeln und laufen: daß du den liebest, der dich gemacht hat, und vor demjenigen dich fürchtest, der dich gebildet hat, und denjenigen verherrlichst, der dich vom Tode erlöst hat, und einfach seiest in deinem Herzen und reich in deinem Geiste. Nicht seiest du eilig mit deiner Zunge. Denn ein Strick des Todes ist eiliger Mund. Der Weg des Schwarzen aber ist gekrümmt und voll Verwerfungen und ist ganz ein Weg des Todes auf ewig.

(19 § 1 f.: Ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη. Ἀγαπήσεις τόν σε ποιήσαντα, φοβηθήσῃ τόν σε πλάσαντα, δοξάσεις τόν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου· ἔσῃ ἁπλοῦς τῇ καρδίᾳ καὶ πλούσιος τῷ πνεύματι.

(19 § 8:) Οὐκ ἔσῃ πρόγλωσσος. παγὶς γὰρ στόμα θανάτου.

(20 § 1:) Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός ἐστιν σκολία καὶ κατάρας μεστή. ὁδὸς γάρ ἐστι θανάτου αἰωνίου.

Es ist doch wohl schlechterdings undenkbar, daß just nur diese Stücke ohne das dem Worte vom „Wege des Schwarzen“ entsprechende Kopfstück der Beschreibung des Lichtweges in der indirekten Überlieferung eines bloßen Zitates den Weg aus dem Griechischen ins Syrische gefunden haben sollten. Sie lassen sich nur als *disiecta membra* eines

[1] In seiner kritischen Ausgabe des griechischen Barnabasbriefes a. a. O. S. 90 ff.

zusammenhängenden syrischen Textes begreifen. Daß der nun aber auch geradezu ein solcher des Barnabasbriefes gewesen sein müsse, ist damit keineswegs gesagt. Wie in der lateinischen Übersetzung die Kapp. 1—17 des Briefes eine selbständige Überlieferung gefunden haben, so könnte sehr wohl dasselbe in syrischer Sprache mit dem beim Lateiner fehlenden Schlußstück, bezw. den dem Zwei Wege-Stoff gewidmeten Kapp. 18—20 geschehen sein, sei es daß bereits dem Übersetzer nur ein griechischer Sondertext des fraglichen Abschnittes vorlag, sei es daß derselbe erst von einer ursprünglichen syrischen Gesamtübersetzung des Briefes sich loslöste. Positiv weist denn auf eine — m. E. wohl eher bis auf den griechischen Sprachboden zurückreichende — syrische Sonderüberlieferung der Kapp. 18—20 der apokryphe Kanon beim Maroniten David hin. Wenn hier die Paulinischen wie die katholischen Briefe und denselben angeblich von häretischer Seite entgegengestellte Konkurrenzschöpfungen konstant mit dem Terminus ܐܓܪܬܐ „Brief", die Barnabasschrift aber nur als ܦܢܩܝܬܐ „Blatt" bezeichnet wird, so deutet dies zunächst auf einen geringeren, ja sehr geringen Umfang der letzteren hin. Und wenn als Nebentitel (oder landläufige Bezeichnung?) des „Blattes" des Barnabas „Lehre der Apostel" eingeführt wird, so läßt sich das kaum passender verstehen als dahin, daß jenes „Blatt" eben nur den mit der Didache parallel laufenden Teil des Briefes bot.

Was die Übersetzungstechnik betrifft, die in den kümmerlichen Cambridger Fragmenten tastbar wird, so ist sie ungefähr diejenige der Übersetzungen populärphilosophischer Traktate des Ps.-Isokrates, Lukianos, Plutarchos und Themistios, die ich in meiner Inauguraldissertation[1] für Sergios von Rîšʿain in Anspruch genommen habe. Das beweist indessen keineswegs mit Sicherheit, daß die syrische Barnabasübersetzung nicht auch erheblich früher als um die Wende vom 5. zum 6. Jh. entstanden sein könnte. Wohl würde aber jene von manchen Freiheiten Gebrauch machende Über-

[1] *Lucubrationes Syro-Graecae* Supplementhefte der Philologischen Jahrbücher XXI (Leipzig 1894). S. 353—527.

setzungstechnik eine textkritische Verwertung derselben nicht unerheblich erschweren.

In den erhaltenen Sätzen kommen zweifellos nur auf das Konto freier Wiedergabe der regelmäßige Gebrauch des Genetivsuffixes der zweiten Person als Ersatz des griechischen Artikels, die Umschreibung von περιπατεῖν durch zwei Verba und das scheinbar vor ἔσῃ in 19 § 5 bezw. statt γὰρ in 20 § 1 gelesene καί.[1] Daß dem Übersetzer tatsächlich eine Textvariante vorgelegen haben sollte, ist in allen diesen drei Fällen unbedingt auszuschließen.

Die Verbindung von 19 § 1 und 2 ist im Syrischen so gestaltet, als läge ein: Ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ, ὅτι ἀγαπήσεις usw. zugrunde. Auch hier ist eine bloße Freiheit der Übersetzung nicht ausgeschlossen. Beachtet man aber, daß für das τοιαύτη des *Sinaiticus* im *Hierosolymitanus* und *Vaticanus* αὕτη steht, so muß doch auch eine Lesart wie die angeführte immerhin als sehr wohl denkbar gelten. In Unzialen geschrieben stehen sich die drei Varianten:

EN AYTHI TOI AYTH
EN AYTHI AYTH
EN AYTHI OTI

doch paläographisch zu nahe, als daß die reale Existenz auch der dritten als ausgeschlossen gelten könnte. Ja, wenn man beachtet, daß gelehrte Schlimmbesserung auch sonst im *Sinaiticus* sich beobachten läßt[2], könnte sich sogar der Gedanke nahelegen, als sei ὅτι geradezu das Richtige, αὕτη aus dem ersten Sätzchen von 19 § 1 (Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστιν αὕτη) fälschlich hierher übertragen und τοιαύτη durch Konjektur aus ὅτι und der beigeschriebenen Variante αὕτη sekundär entstanden.

In 19 § 8 würde eine Rückübersetzung des Syrers ins Griechische ergeben: παγὶς γὰρ θανάτου στόμα πρόγλωσσον mit oder ohne τὸ vor στόμα. Die Parallelstelle der Didache 2 § 4

---

1 Vgl. über entsprechende Erscheinungen in den berührten Übersetzungen populärphilosophischen Inhalts *Lucubrationes Syro-Graecae* S. 423, 425.

2 Vgl. hierüber Heer a. a. O. S. LXXXII.

lautet: παγὶς γὰρ θανάτου ἡ διγλωσσία, wofür die altlateinische Übersetzung: „*tendiculum enim mortis est lingua*" bietet. Ich möchte glauben, daß das Adjektiv wiederum nicht mehr bedeute als einen erläuternden Zusatz des Übersetzers und der von diesem wirklich gelesene Text gelautet habe: παγὶς γὰρ θανάτου τὸ στόμα. Das wäre wörtlich, was die lateinische Didache-Übersetzung wiedergibt und was schon Schlechter[1] dem überlieferten Didache-Texte gegenüber als „ursprünglich" angesprochen hat. Mindestens für Barnabas dürfte die Lesart, der auch der *Sinaiticus* mit einem: παγὶς πὰρ τὸ στόμα θανάτου nahe steht[2], dann in der Tat als das Richtige zu gelten haben. Zu entscheiden wäre noch, ob sie es in der Didache gleichfalls ist, oder ob hier nicht vielmehr der Text des Lateiners als durch Barnabas beeinflußt gelten muß.

Eine zweifellose Korruptel gibt dagegen der Syrer in 20 § 1 wieder, wo in seiner Vorlage eine Form von ὅλος gestanden haben muß. Wahrscheinlich stand direkt der Schreibfehler ΟΛΟϹ im Text und das richtige ΟΔΟϹ war als Korrektur beigeschrieben. Der biedere Orientale verband, unbesorgt um das grammatische Geschlecht von ἡ ὁδός, die beiden Lesarten als Adjektivattribut und zugehöriges Substantivum miteinander.

Es ist also begreiflicherweise äußerst wenig, was an positivem Gewinn aus den wenigen syrischen Worten der Cambridger Hs. sich ergibt. Immerhin wird durch das Medium derselben ein neuer Textzeuge des griechischen Barnabasbriefes greifbar, der bei einem ausgezeichneten, sogar den *Sinaiticus* noch in den Schatten stellenden Grundcharakter bereits ihm eigentümliche Verderbnisse aufwies. Völlig ignorieren wird man daher die Spuren einer syrischen Überlieferung der Kapp. 18—20 in Zukunft nicht mehr dürfen.

---

[1] *Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche.* Freiburg i. B. 1901. S. 48.

[2] Daß der Syrer geradezu die Lesart des *Sinaiticus* vor sich gehabt hätte, ist ausgeschlossen. Er würde niemals in ihr θανάτου richtig mit παγὶς zu verbinden gewußt haben.

Der Drachenkampf des heiligen Theodor.

Von

Dr. Willy Hengstenberg.

(Schluß.)

B. Der Drachenkampf des Theodor Stratelates.

Die gewaltige die ganze Christenheit im Flug erobernde Popularität des hl. Theodor und das Bestreben seiner Verehrer schon seinen irdischen Lebenslauf in möglichst großem Ruhmesglanz erstrahlen zu lassen, haben zu einer „Verdopplung“ geführt. Während nämlich den einen für diesen großen Heiligen der Rang eines Generals als einzig angemessen erschien, war andererseits die alte Tradition von Euchaïta von dem armen Rekruten, die durch einen so gewichtigen Text wie die Homilie des Gregor von Nyssa gestützt wurde, wenigstens bei den Griechen, zu mächtig, um vor der neu auftauchenden Legende das Feld zu räumen. Das Resultat dieses Widerstreits war, daß es zwei Heilige gab, den alten Teron und den neuen Stratelaten, welche die Griechen gesondert und an verschieden Tagen verehrten.[1]

Abgar-Akten. Um die Neuschaffung einer Legende waren die Hagiographen nie verlegen. Unter den Versuchen dem Theodor Stratelates eine besondere Legende zu schaffen, hatten den durchschlagendsten Erfolg die Akten, als deren Verfasser ein gewisser Abgar, Augarus oder Varus[2] genannt wird. Natürlich war dieser Abgar Augenzeuge des Martyriums des Stratelaten gewesen und hatte als Tachygraph alle Leiden, welche der Heilige zu erdulden hatte, genau zu buchen vermocht. Diese sogenannten Abgar-Akten gehören literarisch zu einer Klasse phantastischer hagiographischer

---

[1] Vgl. Delehaye S. 15.

[2] Vgl. weiter unten.

Romane, wie sie besonders im eigentlichen Orient geblüht haben. Ähnlich den Märtyrern jener monumentalen koptischen Romangruppe, des von E. Amélineau[1] so genannten Diokletian-Zyklus, in dem die einzelnen Glieder einer ganzen — natürlich sagenhaften — kaiserlichen Familie freiwillig durch den vom Teufel besessenen Kaiser Diokletian das Martyrium erleidet, nimmt auch der Stratelate Theodor eine fast selbständige fürstliche Stellung ein. Kaiser Licinius muß seine Macht fürchten und nur mit List kann er in Erfahrung bringen, ob Theodor Christ ist. Anstatt den Stratelaten zum Verhör an seinen Hof zu zitieren, reist er selbst nach Heraklea, wo dieser residiert, er überhäuft ihn mit Ehrungen und am Schluß hängt es nur von dem Heiligen ab, wenn nicht zu seinen Gunsten eine Revolution den Kaiser vom Thron stürzt. Auch der Stratelate erleidet zuletzt das Martyrium aus freien Stücken. Zu all dem gibt es Parallelen in zahlreichen namentlich koptischen Legenden, ebenso wie zu den ausgesucht scheußlichen Martern, der Wiederweckungsszene des schon toten Heiligen durch den Engel Gottes und endlich dem definitiven Tod durch das Schwert.[2] Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß die Abgar-Akten ursprünglich nicht in griechischer, sondern in koptischer Sprache verfaßt waren, sie gehören nur einer weitverbreiteten Gattung hagiographischer Roman-Schriftstellerei an, die in der koptischen Literatur ihre größten Triumpfe gefeiert hat.

Andererseits kann man deutlich unter dem phantastischen Gewebe der neuen Legende die Struktur des alten Martyriums des Teron (= BHG. 1761) wahr nehmen.[3] Wie der Teron bekennt auch der Stratelate sein Christentum durch ein Sacrileg an den staatlichen Göttern, und zwar ist es wieder die Statue der Artemis, die er zerschlägt. Auch sein Mar-

[1] E. Amélineau, *Les actes des martyrs de l'église copte,* Paris 1890, S. 163ff.

[2] Ebenso ist die Szene, wie Theodor in prächtiger Gewandung dem ihn besuchenden Kaiser entgegen reitet, ganz ähnlich erzählt z. B. von dem koptischen Märtyrer Phoibammon, s. Amélienau op. cit. S. 57—58; vgl. die Freske in Bawît: Clédat *Le monastère et la nécropole de Baouît* Pl. 53.

[3] Vgl. Delehaye S. 39.

tyrium wird durch eine längere Gefängnishaft unterbrochen. — Endlich erinnert die Erleidung der Kreuzesmarter an die Legende des gleichnamigen Märtyrers Theodor von Perge (= BHG. 1747)[1], dem eine wahrscheinlich sehr wichtige, aber bis jetzt noch sehr wenig greifbare Rolle in der Geschichte der Theodor-Legenden zukommt.[2]

In der Legende des Stratelaten, welche diejenige des Teron überall durch phantastische Zutaten zu würzen bestrebt ist, wird dem Motiv des Drachenkampfes ein hervorragender Platz eingeräumt. Man findet es nicht nur in den eben charakterisierten Abgar-Akten, sondern in fast allen Texten, welche von Theodor Stratelates handeln. Ich beeile mich daher, diese Texte auf das Motiv des Drachenkampfes hin durchzugehen, wobei ich die übrigen Fragen nur gelegentlich insofern streife, als sie mir für unsere Zwecke von Wichtigkeit zu sein scheinen. Der Einfachheit halber teile ich die Texte nach den verschiedenen Sprachen ein, in denen sie geschrieben sind.

I. Die griechischen Akten des Theodor Stratelates.

Griechische Abgar-Akten BHG. 1750. 1. Die Abgar-Akten beherrschen die griechische Überlieferung unbedingt: sie sind der älteste erhaltene griechiche Text, von dem die übrigen griechischen Fassungen zweifellos abhängig sind. Ihr Verfasser nennt sich Οὔαρος (Varos) oder Αὔγαρος. Der letztere Name ist vielleicht der ältere; so nennen ihn die *codd. Vaticani 1572 saec. X, 1667 saec. X, 2073 saec. X*, während allerdings *Vaticanus 1661 saec. X* die Form Αὔγαρος aufweist. Ich spreche hier kurz von den griechischen Abgar-Akten (= BHG. 1750).[3]

Kaiser Licinius hört von dem großen Förderer des Christentums Theodor, der als hoher kaiserlicher Beamter in Heraklea in Pontus lebt. Überallhin dringt die Kunde seines Namens

---

1 *Acta SS. Sept.* I S. 140.

2 Delehaye S. 43.

3 Aus einer einzelnen Hs. in Leiden ediert in *Anal. Boll.* II (1883) S. 359 ff. Vgl. Delehaye S. 26—29.

als des Siegers über den Drachen von Euchaïta. Dieser Kampf wird folgendermaßen beschrieben: Theodor beschließt seine Heimat Euchaïta von dem Drachen zu befreien, dem täglich Menschen und Tiere zum Opfer fallen. Er verläßt heimlich sein Lager und kommt vor allem mit dem Kreuz Christi bewaffnet nach Euchaïta, wo er auf einer grünen Wiese einschläft. Doch nördlich von Euchaïta (ἐν τῷ κατὰ βορρᾶν μέρει τῶν Εὐχαΐτῶν) war eine christliche Frau mit Namen Eusebia. Diese weckt ihn und macht ihn darauf aufmerksam, was für ein φόβος am Ort sei. Theodor heißt sie von ferne zusehen. Er betet zu Gott, bekreuzigt sich und hält eine längere Ansprache an das Pferd, das er zur Standhaftigkeit anfeuert. Dann beschwört er den Drachen, dieser bewegt sich „und es war schrecklich anzuschauen, die Felsen spalteten sich an jenem Ort und die Erde erzitterte“[1]. Theodor besteigt sein Pferd und dieses stellt sich mit seinen vier Füßen über den Drachen, den der Heilige mit seinem Schwert tötet. Ohne sich weiter um Eusebia zu kümmern, kehrt Theodor wieder heim und viele Soldaten bekehren sich angesichts dieser Wundertat.[2] Auch bei der Bestattung des Märtyrers wird Eusebia nicht mehr genannt; Abgar bringt die Leiche nach Euchaïta.

Es bedarf nicht vieler Worte, um auf die Ähnlichkeit des Drachenkampfes des Stratelaten Theodor in den Abgar-Akten mit demjenigen hinzuweisen, der von Theodor Teron erzählt wird. Die Wiese, auf welcher der Held einschläft, sowie das rechtzeitige Eingreifen der Eusebia haben wir schon ähnlich im Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου und im armenischen Kommentar gefunden; auch der Drache ist nicht wesentlich verschieden geschildert von demjenigen, den Theodor Teron erschlagen hat.

Immerhin beobachtet man bei genauerer Prüfung prinzi-

---

[1] In *Vatic 1572 saec.* fol. 137—139, einer merkwürdigen, in manchem etwas abweichenden Epitome heißt es u. a. an dieser Stelle, daß der Drache aus seiner Höhle herauskam, von welcher der gedruckte Text nichts weiß.

[2] Die codd. *Vatic. 1641, 1667* und *2073 saec. X* stimmen ziemlich genau mit dem gedruckten Text überein. *Vatic 1641* fügt nur hinzu, daß Theodor von Euchaïta nach Heraklea zieht, wo er Gründer der dortigen Gemeinde wird.

pielle Unterschiede. Abgesehen davon, daß statt des einfachen Reitersmannes, als welcher der Teron geschildert wird, der Stratelate als vornehmer Ritter auftritt, trifft er auch nicht mehr zufällig mit dem Drachen zusammen, sondern er kommt mit voller Absicht, die heimische Erde von dem Untier zu erlösen, nach Euchaïta. Der Drache, der übrigens weit furchtbarer geschildert wird, stürzt sich nicht mehr ungerufen auf das Pferd des Heiligen, sondern er zeigt sich erst auf eine förmliche Beschwörung Theodors hin und legt sich sofort gehorsam unter die Hufe des Pferdes. Theodor ist es dann ein Leichtes, ihn vollends zu vernichten. Endlich fehlt das lange Zwiegespräch mit Eusebia, namentlich fehlt die Bitte um ein ehrenvolles Begräbnis, die der Teron an sie richtet.

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß die Erzählung des Drachenkampfes in BHG. 1750 so kurz angebunden ist, daß sie den Eindruck einer Epitome erweckt. Namentlich die Vorgeschichte des Kampfes, die Beweggründe, die den Stratelaten zu diesem bestimmten, dann auch das Verhältnis zu Eusebia und die Ereignisse, die unmittelbar dem Siege folgten, werden merkwürdig rasch erledigt. Erst bei dem Bericht über die Gesandschaft des Kaisers Licinius an den Stratelaten wird die Erzählung etwas breiter.

„Zweite Legende“ BGH. 1751. In der von Delehaye so genannten „zweiten Legende“ des Stratelaten (= BHG. 1751), einer wortreichen Paraphrase der älteren Abgar-Akten, aus welcher der Name Αὔγαρος ausgemerzt ist, wird die Drachen-Episode[1] ungleich breiter und ausführlicher erzählt. Theodor ist nicht mehr aus Euchaïta gebürtig, sondern stammt aus Heraklea. Der Drache ist ein Ungeheuer mit Feuer in den Augen, das Bäume ausreißt und Menschen und Herden verschlingt. Auch hier geht Theodor mit dem bestimmten Vorsatz nach Euchaïta den Drachen zu töten, und das Pferd des Stratelaten antwortet sogar mit menschlicher Stimme den Ermahnungen des Heiligen. Ist deshalb ein unmittelbares

[1] Delehaye S. 153—155.

Abhängigkeitsverhältnis von BHG. 1751 zu den älteren Abgar-Akten unbestreitbar, so stellen sich andererseits die Abweichungen von BHG. 1751 gegenüber Abgar als deutliche Angleichungen an den Drachenkampf des Theodor Teron heraus. Die beweglich geschilderte Klage der Bewohner des Landes, namentlich der Hirten über die Drachennot erinnert an Pseudo-Romanos Strophe ζ'. Die Landschaft wird ähnlich geschildert wie in *Parisinus 1470* und namentlich im Βίος: nach langem Umherstreifen in einem ungeheuren Wald legt sich der Stratelate endlich auf einer Wiese nieder. Vor allem aber kommt der Drache ungerufen; auch fehlt die Bekehrung der Soldaten, von der Abgar berichtet. Das alles scheint mir die Bekanntschaft des Verfassers der „zweiten Legende" mit irgend einer hauptsächlich dem Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου nahestehenden Form des Volksbuchs von Theodor Teron vorauszusetzen.

Drachenkampf beim Metaphrasten BHG. 1763. 3. Dieser Übergang zum Drachenkampf, wie er von Theodor Teron erzählt wurde, ist noch weit deutlicher erkennbar in der Darstellung, welche der Drachenkampf in der Sammlung des Symeon Metaphrastes gefunden hat.[1] Hier wird nicht mehr gesagt, daß Theodor mit dem Vorsatz auszieht, den Drachen zu töten. Eusebia ist wie im Βίος Besitzerin des Orts; aber da sie so viele Menschen dem Drachen zum Opfer fallen sieht, ist sie aus Mitleid entschlossen, ihren Besitz aufzugeben. Theodor erlöst speziell die Eusebia und ein langer zärtlicher Dialog erinnert an das, was wir im armenischen Kommentar gefunden haben. Endlich fehlt das Gebet, die Ansprache an das Pferd und die Beschwörung des Drachen, der sich infolge dessen auch nicht willenlos unter die Hufe des Pferdes legt. — Andererseits bezeugen wörtliche Übereinstimmungen die unmittelbare Abhängigkeit der metaphrastischen Darstellung von derjenigen der „zweiten Legende" des Stratelaten, während der Metaphrast in keinem Punkt mit Abgar gegen die „zweite Legende" zusammengeht.

---

[1] Delehaye S. 137—138.

Wie Delehaye S. 26 und 32 gezeigt hat,[1] findet sich die Drachen-Episode in genau gleichem Wortlaut in den metaphrastischen Fassungen sowohl des Theodor Teron (BHG. 1763) wie des Stratelaten (= BHG. 1752) in so gleichmäßiger Verteilung,[2] daß die Frage, welcher von beiden sie ursprünglich angehörte, mit Hilfe der Überlieferungsgeschichte nicht gelöst werden kann. Ich muß gestehen, daß auch die genauere Untersuchung der Motive hier nicht weiterführt. Spricht einerseits die zweifellose Abhängigkeit von BHG. 1751 zu Gunsten des Stratelaten, so wird das reichlich aufgewogen durch die absichtliche Anlehnung an die Darstellung des Drachenkampfes in den Texten des Theodor Teron. Es scheint, als sei die Episode von vornherein für beide Texte bestimmt gewesen, als habe der Metaphrast absichtlich Verwirrung anrichten wollen: wenn irgend wo, so ist es in diesem Punkt dem „funestissimus vir“ gelungen. — Immerhin ist die Beobachtung interessant, daß auf griechischem Boden der mit der Tradition von Euchaïta enger verknüpfte Drachenkampf des Theodor Teron denjenigen des Stratelaten absorbiert hat. Die Abgar-Akten sind das einzige in griechischer Sprache erhaltene Dokument, in dem auch der Drachenkampf in der für den Stratelaten charakteristischen Weise erzählt wird.

II. Die lateinischen Akten des Theodor Stratelates.

Lateinische Abgar-Akten. BHL. 8084. 1. Die Abgar-Akten sind unter dem Namen Akten des Augarus in zwei lateinischen Übersetzungen erhalten, welche beide in alten Hss. überliefert sind. Davon ist nur die eine (= BHG. 8084) wirklich bekannt.[3] Diese stimmt ziemlich genau überein mit BHG. 1750 und auch der Drachenkampf wird mit den für dieses charakteristischen Motiven erzählt. Immerhin ist ein nicht

---

[1] Die Episode ist ediert aus einem Martyrium des Theodor Teron (= BHG. 1763).

[2] Vgl. auch BHG. S. 289.

[3] Von BHL. 8085 gibt Bandini *Bibl. Leopoldina Laurent.* I S. 575 nur Incipit und Desinit. Ob und in welcher Weise der Drachenkampf darin enthalten ist, läßt sich ohne Einsicht in die Hs. nicht feststellen.

uninteressanter Unterschied hervorzuheben: Euchaïta, das in den mir bekannten Hss. der griechischen Akten stets das πατρικὸν κτῆμα des hl. Theodor genannt wird, ist im Lateinischen eine Stadt (civitas). Nachdem der Drache getötet ist, kehrt Eusebia in diese Stadt zurück, um den Bürgern die Heldentat des Stratelaten zu verkünden. Viele Heiden bekehren sich beim Anblick des toten Drachen: „*tota ergo civitas Euchaïta exibat, ut videret impiissimam bestiam, quia magna erat*".

Bonitus BHG. 8086. 2. Um so merkwürdiger ist der lateinische Text, welcher den Subdiakon Bonitus von Neapel zum Verfasser hat (= BHG. 8086).[1] Von den Hss., in welcher diese Fassung überliefert ist, scheint mir die älteste zu sein Rom *Archiv. S. Petri A 2. saec. X—XI.*[2] Über die Umstände, unter welchen dieser Text zustande kam, gibt die Einleitung Auskunft. Der Verfasser — der übrigens selbst erst sein 5. Lustrum vollendet — beginnt mit der Klage, daß unfähige Hagiographen die Akten der Märtyrer bis zu völliger Unkenntlichkeit entstellt hätten. Tüchtige Archivare (chartigeri) aber hätten manchmal, wenn sie auf solche Machwerke stießen, „mit dem Messer ihrer Wissenschaft abtrennend" gerettet, was noch zu retten war. Dann fährt er fort: „*Ex quibus (scil. chartigeris) solertissimis et studiosioribus viris Gregorius Parthenopensis loci scrutator non solum industriam, verum et originem trahens, qui videlicet nepos ac proles, frater et patruus extat Parthenopensium Ducum, ceu quorundam passiones sanctorum martyrum rustico Achivorum stylo digestas legi in ecclesia comperisset, et ex his populus audiens ridiculum potius quam imitationem acquireret, Christi aemulatione permotus non est passus Dei opus ludibrium fieri populorum*". Deshalb habe Gregorius ihn (den Bonitus), dazu angefeuert, die Akten des hl. Theodor mit größerem Ernst (*potiore serie*) zu behandeln. — Es wurde also z. Z. des Bonitus in den Kirchen von Neapel die Legende des hl.

[1] *Acta SS. Febr.* t. II S. 30—37.

[2] A. Poncelet *Catal. codd. hag. lat. Biblioth. Roman. praeter quam Vatic.* Brüssel 1909, S. 5.

Theodor in „bäurischer“ griechischer Sprache in einer von den kirchlichen Behörden als anstößig empfundenen Form verlesen.

Wer ist nun dieser Gregorius? Der erste Kirchenfürst dieses Namens auf dem Stuhl von Neapel, der Erzbischof Gregor, der um das Jahr 1116 regierte[1], kann es schon deshalb nicht sein, weil wir mindestens eine ältere Hs. besitzen (s. oben); auch wäre eine so verbreitete Kenntnis des Griechischen in dem Neapel des 12. Jahrhunderts wohl kaum mehr denkbar. — Mazzuchelli[2] und ihm nach Chevalier[3] setzen hingegen den Auftraggeber des Bonitus gleich mit dem Herzog Gregorius I von Neapel (866—871). Sie wurden dazu verleitet durch den Hinweis des Bonitus auf das nahe verwandtschaftliche Verhältnis, in dem Gregorius zu den Herzögen von Neapel stand. Aber einmal würde wohl kaum derartig von dem Herzog selbst gesprochen werden können; und zweitens handelt es sich doch offenkundig um einen kirchlichen Würdenträger. „*Scrutator*“ heißt nicht „Herzog“; du Cange[4] sagt vielmehr *sub voce: „idem qui circator, et speculator, in monasteriis visitator.*“ Die „*circatores*“ aber hatten die Pflicht im Namen des Bischofs die Kirchen der Diözese zu inspizieren.[5] Und um einen solchen Akt der Censur handelt es sich zweifellos bei dem Vorgehen des Gregorius. Nun scheinen in dem Bistum von Neapel die höchsten kirchlichen Funktionen nach dem Bischof zwei Kleriker ausgeübt zu haben, eine Institution, welche — wie Mazochi meint — durch die sprachliche Zweiteilung der Diözese bedingt war.[6] In der Vita des bedeutenden Bischofs Athanasius I (850—872), des Bruders des eben genannten Herzogs Gregor, führen diese Geistlichen

---

[1] Neben Gams *Series Episcop. Eccl. Cathol.* S. 904, s. B. Chioccarelli, *Antistitum praeclarissimae Neapolitanae Ecclesiae catalogus.* Neapel 1643. S. 127.

[2] *Scriptores Italici* II, III, 1666.

[3] *Répert. des sources histor. du Moyen-Âge.* Paris 1905, S. 657.

[4] *Glossarium mediae et infimae Latinitatis.*

[5] Der griechische Titel ist περιοδεύτης; so schon genannt auf dem Konzil von Laodicea, s. du Cange *sub voce.*

[6] *Monumenta Germaniae, Script. rer. Langob.* S. 440 23—25 und Anm. 4: „*nam et introrsus binas presulum gestat sedes* etc.“

den Titel „*praesules*", was hier natürlich ebenso wenig mit „Bischof" zu übersetzen ist[1], wie „*scrutator*". Es scheint mir daher ziemlich wahrscheinlich, daß Gregorius das Amt eines solchen *praesul* bekleidet hat. Aus der Tatsache, daß er die Verbesserung der ihm anstößig scheinenden griechischen Akten in lateinischer Sprache ausführen ließ, kann man vielleicht schließen, daß er *praesul* der Lateinisch-Redenden gewesen ist. Daß die hohe kirchliche Würde gerade einem Glied der herzoglichen Familie übertragen war, stimmt zu der Tatsache, daß im 9. Jahrhundert in Neapel sowohl die weltliche, wie die geistliche Macht ganz in den Händen einer Familie lag: von den Söhnen des Herzogs Gregor bekleidet der eine Sergius nach des Vaters Tod die herzogliche Würde, während der andere seinem berühmteren gleichnamigen Onkel auf dem bischöflichen Stuhl folgte.[2] Wie kräftig das Griechentum in dem Neapel des 9. Jahrhunderts noch war, zeigt die Vita des Bischofs Athanasius an mehreren Stellen.[3] Was den scrutator Gregorius betrifft, so hat dieser keine bekannte Rolle in der Geschichte gespielt; er ist mit keinem der bei den Scriptores Langobardici genannten Träger dieses Namens zu indentifizieren. Vielleicht aber bildet er mit einem Gregorius, der bei der Ende des 9. Jahrhunderts erfolgten Überführung der Leiche des hl. Severin nach Neapel genannt wird,[4] eine und dieselbe Persönlichkeit.

Soviel scheint mir auf jeden Fall sicher, daß Bonitus noch im 9. Jahrhundert seine purifizierten Akten verfaßt hat. Sein Opus, das in einem gewählten von klassischen Reminiszenzen und Virgil-Zitaten durchsetzten Stil geschrieben ist, hat folgenden Inhalt:

„Zu jener Zeit" lebte ein hervorragender Mann mit Namen Theodor als Präfekt der Stadt Euchaïta. Im Norden aber der Stadt war ein weites Feld und in diesem ein tiefer

---

[1] Dies ist indes geschehen: s. aber die überaus gründliche und geistreiche Widerlegung von Mazochi, *Dissertatio Historica de cathedralis ecclesiae Neapolitanae semper unicae* etc. Neapel 1751, S. 109ff.

[2] *Mon. Germ.* l. c. S. 441, 41ff.

[3] *Mon. Germ.* l. c. S. 440, 28. 35. und a. a. O.

[4] *Acta SS. Januarii* t. I. S. 498.

Graben (*barathrum*), auf dessen Grund ein ungeheurer Drache lebte, dem die Bürger von Euchaïta göttliche Ehren zollten. Als die Leute aber dank den Bemühungen ihres heiligen Präfekten allmählich vom Götzendienst ab- und dem Christentum zugewandt und die Opfer eingestellt wurden, da gelang es dem Drachen „*diabolico instinctu*“ aus dem Graben hervorzukommen. Und das erzürnte Untier rächt sich nun und benutzt seine Freiheit um Mensch und Tier Untergang zu bringen. Da stürzt die meuternde Menge zu ihrem Präfekten und erklärt die Opfer nach alter Väter-Sitte wieder darbringen zu wollen, wenn es Theodor nicht gelinge mit Hilfe seines Gottes den Drachen unschädlich zu machen. Theodor verspricht dies; nach heißem Gebet schläft er ein und sieht im Traum, wie Christus in Gestalt eines Jünglings in weißem Gewand mit glänzendem Antlitz und schimmernden Augen ihm erscheint und ihm das lebenspendende Kreuz unter der Chlamys tragend gegen den Drachen zu ziehen befiehlt. — Von nun an stimmt die Geschichte mit derjenigen der griechischen Abgar-Akten überein. Theodor ruht aus auf einer Wiese und eine vornehme christliche Dame Eusebia, die mit ihren Begleitern zur Stadt wandert, macht ihn auf die Gefahr aufmerksam. Dann geht Theodor zu dem Eingang der Höhle, in welcher der Drache wohnt. Nach langem Gebet besteigt er sein Pferd[1] und nun folgt eine regelrechte Beschwörung des Drachen: dreimal umreitet er die Höhle und dreimal ruft er den Drachen beim Namen. Dieser stürzt dann — wie bekannt — dem Pferd unter die Füße und Theodor tötet ihn durch einen Lanzenstich in die Leber. — Nach einem in wohlgesetzten Hexametern vorgetragenen Lobgesang kehrt Theodor zurück nach der Stadt, wobei er Eusebia noch einmal trifft, die seinen Sieg nicht fassen kann.

[1] Vom Pferde heißt es: „*quem Graeco eloquio Dardanum, quod Latine Brunum dicitur, nuncupabat. Dardanum quippe Danai vocant equum, quem albus ac peroscurus color exornat. Sed ego melius ac rectius Dardanum dictum esse arbitror, quod de Troia ortus vel emptus fuerit.*“ Das benutzt dann Bonitus, um seine ganze Kenntnis über Troia und Dardania weitschweifig zu entfalten. Die Anführung dieser Stelle genüge, um die klassizistisch-gelehrte Geistesrichtung des Bonitus zu kennzeichnen.

Die Einwohner von Euchaïta kommen den toten Drachen zu sehen, aber erst nachdem Theodor den Fuß auf das Ungeheuer gesetzt hat, glauben sie an seinen Tod. Damit ist natürlich der Sieg des Christentums entschieden; ganz Euchaïta läßt sich von Theodor taufen.

Das nun folgende Martyrium weicht inhaltlich in keinem Punkt wesentlich von den uns bekannten Abgar-Akten ab. Zum Schluß ist von Augarus selbst die Rede; er bekommt das Zeugnis ausgestellt: „*et quia eius passionem inculto famine ac rusticissimo sensu digessit, iditem imperitum eum fuisse credamus.*“ Und in seiner Vorrede vergleicht Bonitus seine Arbeit mit der Ausrodung eines verwachsenen und in sich verschlungenen Urwalds. — Das alles kann aber von den uns erhaltenen griechischen Abgar-Akten unmöglich gesagt werden: sie sind in sehr gebildeter Sprache geschrieben und konnten in keiner Beziehung Anstoß erregen. Schon daraus geht hervor, daß die vielgeschmähte griechische Vorlage des Bonitus, die ebenfalls unter dem Namen des Abgar lief, nicht übereinstimmen konnte mit der uns erhaltenen griechischen Fassung. Andererseits ist kein Zweifel, daß es sich im Grund um denselben Text, nur in verschiedenen Entwicklungsphasen handelt. Nicht nur daß der Verlauf des Martyriums genau übereinstimmt: es kehren auch beim Drachenkampf dieselben Motive z. T. mit den gleichen Worten wieder. Auch bei Bonitus zieht Theodor mit dem Kreuz bewaffnet gegen den im Norden wohnenden Drachen aus, auch bei ihm schläft der Krieger auf der Wiese ein und wird von Eusebia geweckt, endlich wird die Niederlage des Drachen ganz analog erzählt. — Umso interessanter ist es, worin die Abgar-Akten, die Bonitus benutzt hat, von den uns erhaltenen abgewichen sind. Wenn man auch einräumt, daß Bonitus manches aus Eigenem hinzugefügt haben kann, so glaube ich doch folgende Eigenheiten seiner Vorlage zuschreiben zu können.

Einmal war Euchaïta eine Stadt ähnlich wie in der lateinischer Übersetzung BHL. 8084. Dann — und dadurch wird die Bedeutung der Handlungsweise des Heiligen um vieles

gehoben — war der Drache im Genuß göttlicher Ehren und Theodor rottet mit ihm die ganze Idolatrie in Euchaïta aus. Damit hängt zusammen, daß Christus selbst erscheint und Theodor zum Kampf auffordert. Auch die feierliche dreimalige Beschwörung des Untiers mag Bonitus schon in seiner Vorlage gefunden haben. Endlich fügt Bonitus bei der Erzählung von Eusebia, die den schlafenden Krieger in heftiger Gemütsbewegung weckt, wie zur Entschuldigung hinzu: „*quae ut reor parens eius erat.*" Wenn man sich erinnert, daß zwischen Theodor Teron und Eusebia namentlich im armenischen Kommentar (= BHO. 1171) nach dem Kampf ein zweideutiges Verwandtschafts- und Liebesverhältnis entsteht, so liegt der Gedanke nah, daß auch in der Vorlage zu Bonitus in dieser Richtung Dinge standen, die — wie es heißt (s. oben.) — „Gottes Werk zum Gespött der Leute machten" und daher das Einschreiten der kirchlichen Behörden erheischten.

Doch wie dem auch sei, soviel steht fest, daß die im 9. Jahrhundert von Bonitus benutzten griechischen Abgar-Akten von dem Drachenkampf eine ungleich reichere Darstellung entwarfen, als diejenige Fassung (= BHG. 1750), die uns in Hss. des 10. und 11. Jahrhunderts m. W. allein erhalten ist.

III. Die orientalischen Akten des Theodor Stratelates.

Es ist, so weit ich sehe, bis jetzt noch nichts über den Drachenkampf des Stratelaten Theodor in armenischen Texten bekannt geworden. Eine armenische Homilie (= BHO. 1168) übergeht ihn. Es ist dies die von Conybeare übersetzte[1] und so unbegreiflich überschätzte Fassung, die durchaus abhängig von den uns erhaltenen griechischen Abgar-Akten sincer sein will, jede Unwahrscheinlichkeit ausmerzt und so in künstlicher Genuität prangt.[2] Das erste,

[1] *The Armenian apology and acts of Apollonius* etc. London 1894, S. 217 ff. Der Stratelate ist hier zum Neffen des Teron gemacht; vgl. Delehaye S. 35, Anm. 2.

[2] Vgl. P. Peeters in *Anal. Boll.* XIII S. 292f.

was der Redaktor eines solchen Machwerks tun mußte, war natürlich, daß er den Drachenkampf vollständig ausschied. Eine ältere armenische Fassung der Stratelaten-Legende ist bisher m. W. nicht ediert worden.

Nach dieser Vorbemerkung gehe ich über zu den übrigen mir bekannten orientalischen Fassungen, die alle den Drachenkampf ausführlich berichten und umso interessanter sind, als sie mit dem uns bekannten Typus der Abgar-Akten nichts zu tun haben.

Syrische Predigt BHO. 1165. 1. Auch im Syrischen fehlt, wie es scheint, jede spezielle Vorarbeit über den Kult[1] und die Texte des hl. Theodor. Ich beschränke mich daher auf die von Bedjan aus der Hs. *British Museum 12174 an. 1197* edierte Legende (= BHO. 1165). Es ist dies eine Predigt, in welcher die Stratelaten-Legende eine kulturgeschichtlich interessante von den verschiedensten novellistischen Motiven durchsetzte Darstellung gefunden hat. Bisher nur Kennern des Syrischen zugänglich, hat sie erfreulicherweise in Herrn Dr. W. Weyh einen kundigen Übersetzer gefunden. Der Liebenswürdigkeit dieses Gelehrten verdanke ich die Einsicht in das noch ungedruckte Manuskript, aus dem ich Folgendes entnehme.

[1] In dem jakobitischen Martyrologium des Rabban Sliba (P. Peeters *Anal. Boll.* XXVII (1908) S. 129—200) wird der Märtyrer Theodor nicht genannt. — Herrn Dr. Baumstark verdanke ich folgende Mitteilungen: «1. Ein jakobitischer Heiligenkalender im *Vatic. Syr. 68 (an. 1465)* verzeichnet zum 8. Juni: „Theodor der den Drachen getötet hat". Vgl. Baumstark *Festbrevier und Kirchenjahr* S. 282. 2. Im Festoffizium des ersten Samstags der Quadragesima (= Theodor Teron) des uniert syrischen (d. h. ursprünglich jakobitischen Ritus) liest man *(Breviarium iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum. Volumen IV*, Mossul 1891 S. 187) im Nachtoffizium vom Tagesheiligen:

„Den Drachen tötete er mit der Kreuzlanze
„Und steinigte ihn mit Felsblöcken,
„Heil Dir, Herr St. Theodoros,
„Der Du jenen Lindwurm vernichtend
„Das Wasser reinigtest von seiner Bitterkeit
„Und das Mädchen erlöstest vom Untergang."»

In diesen Offizium, dessen Übersetzung ebenfalls von Herrn Dr. Baumstark stammt, scheint mir eine im Einzelnen nicht mehr zu entwirrende Kontamination vorzuliegen von Zügen aus dem Drachenkampf des Theodor Teron, unserer syrischen Predigt (= BHB. 1165) und wohl auch dem Drachenwunder des hl. Georg.

Zuerst wird ausführlich die Jugendgeschichte des Stratelaten erzählt. Er ist der Sohn vornehmer syrischer Eltern, die er aber in frühester Kindheit verliert. Er wird vielmehr in dem Museion von Byzanz erzogen. Von dort dringt die Kunde seiner Gelehrsamkeit zu den Ohren des christlichen Kaisers Kostos (Constantius), der ihn alsbald zu seinem intimsten Vertrauten erhebt. Das Martyrium erleidet Theodor erst während der Christenverfolgung des Kaisers Julian[1]. Die Priester des Götzentempels, den er zerstört hatte, enthaupten ihn in ihrem Tempel in Euchaïta. Er wird von seinen Dienern bestattet, Eusebia aber wird als die Erbauerin der Grabeskirche genannt.

Zwischen Jugendgeschichte und Martyrium findet die Erzählung von dem Drachenkampf ihren Platz: Während eines Krieges gegen die Barbaren kommt Theodor als Stadtkommandant nach Euchaïta. Zu seinem Schmerz findet der heilige Mann dort das Heidentum noch in voller Blüte. Nicht nur daß ein großer Götzentempel die Stadt verunreinigt, es haust auch in deren Nähe in einer Höhle ein großer Drache. Dieser stammt der Sage nach aus der Arche Noah; er hatte früher schreckliche Verheerungen angerichtet, jetzt aber warten ihm Priester (magi) auf, die täglich Wein an die Mündung der Höhle stellen und diese mit Lampen erhellen. Vor allem aber wird ihm jedes Jahr eine festlich geschmückte Jungfrau überliefert. An dieser pflegt das Untier eine unaussprechlich scheußliche Handlung zu vollziehen, die aber nicht immer den Tod des Mädchens zur Folge hat. — Theodor ist natürlich entsetzt, er schreibt an Kaiser Kostos und nach zehn Tagen langt von diesem die Ermächtigung an, den Götzentempel zu zerstören und den Drachen zu töten. Das erstere ist ein Leichtes. Gegen den Drachen aber läßt sich der Heilige eine Lanze mit scharfer Spitze und Holzschaft fertigen und die Magier, die ihm schon früher bereitwillig Auskunft gegeben hatten, müssen ihm zudem das Versprechen geben

[1] Vgl. *Paris arab. 181, 26: Histoire de Théodore qui souffrit sous Julien;* s. E. Galtier *Répertoire alphabétique des mss. arab de la Bibl. Nat.* in *Bull. de l'Instit. franç. d'archéol. orientale t.* IV (1905) fasc. 2 S. 216.

den Drachen aus seiner Höhle ans Tageslicht hervorzulocken. Am andern Morgen marschiert Theodor in voller Rüstung und gefolgt von ganz Euchaïta zu der Höhle. Vor ihrer Mündung stößt er die Lanze in die Erde und der Drache stürzt darauf los. Da entzündet sich das Holz und im Todeskampf windet sich der Drache um die Lanze, bis Theodor im Verein mit den Leuten von Euchaïta durch Steinwürfe ihm vollends den Garaus macht. Dann wird das Scheusal mit Heu und Gras ausgestopft und verbrannt; nur die hellglänzenden Augen werden als kostbare Reliquien aufbewahrt. In Euchaïta aber und in Byzanz wird seitdem allenthalben Theodor als Drachensieger dargestellt.

Wenn diese Legende auch durchaus nicht originell ist (s. darüber unten!), so unterscheidet sie sich doch beträchtlich von allen bisher bekannten Erzählungen des Drachenkampfes des hl. Theodor. Am nächsten steht ihr noch die Vorlage des Bonitus. Auch in dieser ist Euchaïta noch eine Stadt, die Theodor als Präfekt aus den Banden schlimmsten Aberglaubens zu befreien unternimmt. Auch bei Bonitus ist das Untier ein Drachengott, den Theodor vor seiner Höhle erlegt. Während aber bei Bonitus diese Höhle erst eine kürzlich bezogene Wohnung ist, die der freigewordene und erzürnte Drache als Ausgangspunkt für seine Raubzüge gewählt hat, gehören umgekehrt in der syrischen Predigt die Verheerungen der Vorzeit an und der Drache lebt am altgewohnten Platz im uneingeschränkten Genuß göttlicher Ehren. Der feierlichen Beschwörung des Drachen, die Bonitus beschreibt, entspricht in BHO. 1165 ein regelrechtes Zauberkunststück, bei dem sich Theodor nur in sehr geringem Maß als Kriegsheld betätigt. Endlich sei darauf hingewiesen, daß in der syrischen Predigt sowohl die Erscheinung Christi vor dem Kampf, als auch jede Erwähnung des Pferdes des Stratelaten und des Gesprächs mit Eusebia fehlen.

2. Ungleich reicher als die syrische ist die koptische Literatur über den hl. Theodor. Sie ist gerade in den letzten Jahren durch die Publikation der koptischen *Acta Martyrum* von J. Balestri und H. Hyvernat und vor allen

durch das zusammenfassende Werk von E. O. Winstedt — *Coptic Texts on St. Theodore.* Oxford 1910 — in einzig dastehender und nicht genug dankenswerter Vollständigkeit bekannt gemacht und geordnet worden.

Nur kurz sei hier hingewiesen auf eine Wundergeschichte (= BHO. 1170), welche natürlich fälschlicher Weise Cyrill von Alexandrien zum Verfasser haben soll, die ich aber trotzdem für sehr alt halten möchte.[1] In ihr verjagt der Stratelate Theodor den Anubisförmigen, d. h. mit Hundekopf und Menschenkörper geschilderten Teufel, der die Seele eines Schutzbefohlenen des Heiligen in das Amenti d. h. in die Hölle führen will. Daß eine solche Geschichte von jedem Heiligen erzählt werden kann, ist klar[2] und Pseudo-Cyrill hat von dem „historischen" Drachenkampf des Stratelaten wahrscheinlich noch gar nichts gewußt. Immerhin ist es leicht denkbar, daß eine derartige symbolische Szene in einer für die Fassungskraft des Volkes berechneten Erzählung als diesseitiger konkreter Kampf mit einem Ungetüm dargestellt wurde.

Koptische Akten des Dionysius draconarius. BHO. 1166. Die aus *Vaticanus 66 saec. X* edierten koptisch-bohairischen Akten des Theodor Stratelates (= BHO. 1166)[3] sind deshalb von ganz hervorragendem Interesse, weil in ihnen, trotzdem sie ausdrücklich von dem Stratelaten handeln, so gut wie nichts zu finden ist, was an die Abgar-Akten anklänge. Umso deutlicher und vollständiger ist dagegen die Abhängigkeit von der alten Martyriumslegende des Theodor Teron (= BHG. 1761). Sie unterscheiden sich von der Letzteren wesentlich nur darin, daß sie die erste Phase des Martyriums vor Kaiser Diokletian im kaiserlichen Palast zu Antiochia

---

1 É. Amélineau *Monum. p. s. à l'hist. de l'Égypte chrétienne* in *Mém. publiés par les Membres de la Miss. archéol. franç. au Caire* t. IV (1888), Introd. S. XXVIII, Text S. 165 ff.

2 Bezeichnender Weise kommen dem hl. Theodor die zwölf Apostel zu Hilfe.

3 J. Balestri und H. Hyvernat *Acta Martyrum* in *Corp. script. christ. orient. Script. Coptici ser. 3 t. I.* Paris 1908. *Textus* S. 157—181, *Versio* S. 99—112. Ich zitiere nach der *Versio.*

sich abspielen lassen[1], während der Teron sich vor dem πρεπόστος Brinkas[2] zu verantworten hatte. Im Übrigen stammt der Stratelate aus der Ἀνατολή wie Theodor Teron und aus der Legion der „Marmariten" ist ein „Martyrion" geworden, Artemis wird „omnium deorum mater" genannt und der Brand des Apollotempels, in dem auf das Gebet des Heiligen hin alle Priester sammt denjenigen aus Euchaïta umkommen, ist zurückzuführen auf die Brandstiftung, zu der sich Theodor Teron hinreißen ließ. Die Sendung zu Publius, dem Präses von Anatolien, die Erscheinung Christi im Gefängnis, die schließliche Verbrennung des Heiligen und die Bestattung durch Eusebia, das alles stimmt z. T. sogar wörtlich mit der alten Martyriumslegende des Teron überein. Zwischen die einzelnen Teile des alten Martyriums haben sich allerdings zahlreiche Erweiterungen eingeschoben: Erscheinungen Christi und namentlich ungeheuerliche Martern. Aber obwohl diese Einschiebsel alle zu den Gemeinplätzen der Hagiographen gehören, stimmen sie doch in keinem Punkt mit den Abgar-Akten überein. Wir haben es also mit einer von diesen durchaus unabhängigen Entwicklung der Martyriumslegende des Theodor-Teron (= BHG. 1761) zu tun, in der aber der Heilige als Stratelate auftritt.

Mit diesen Akten des Theodor Stratelates verbunden ist eine Reihe von Wundergeschichten, die sich alle am „Topos" des Märtyrers abspielen (= BHG. 1169).[3] Zum Schluß nennt

---

1 l. c. S. 102.

2 Delehaye S. 128.

3 Balestri-Hyvernat *Versio* S. 112—124. — Der Ort, wo dieses Martyrium stand, wird nicht genannt. Der Hagiograph meint wohl schon nicht mehr Euchaïta, sondern das ägyptische Schotep (s. unten). Jedenfalls war es eine ausgesprochene Stadt des hl. Theodor, denn am Stadttor und an allen öffentlichen Plätzen war das Bild des Stratelaten zu sehen. Die Wundergeschichten zeigen, wie populär der Drachensieg des Stratelaten in Ägypten war. So wird im zweiten Wunder (S. 115) erzählt, wie in einem Badehaus ein an der Wand bildlich dargestellter hl. Theodor dem zu seinen Füßen liegenden Drachen befiehlt, einer Frau zu Hilfe zu kommen, die der Bademeister zu vergewaltigen sucht. Der Drache löst sich von der Wand los und tötet den Bademeister. Seitdem ist der Drache verschwunden und Theodor ziert nunmehr allein die Wand des Badehauses. — Das letzte Wunder ist eine förmliche Wiederholung des Drachensiegs: der Teufel hat sich in einen Drachen verwandelt, um einen Gläubigen, der zum

sich ein Dionysius draconarius, der behauptet, Genosse des Theodor Stratelates und Augenzeuge aller seiner Martern und Wundertaten gewesen zu sein.

Der Drachenkampf des Stratelaten, der wie bei Abgar dem eigentlichen Martyrium vorausgeht, wird in den Akten dieses Dionysius folgendermaßen erzählt.

Der Stratelate schläft im Kriegslager, da weckt ihn Christus und heißt ihn nach der Stadt „Euchetos" ziehen um den Drachen zu töten. Alsbald verläßt Theodor heimlich das Lager. Der Drache aber lebt außerhalb der Stadt in der Wüste; auch ihm werden göttliche Ehren zu teil: jedes Jahr muß ihm ein Mensch geopfert werden und Priester verehren ihn in einem eigenen Tempel. Gerade damals hatten die Bürger den Sohn einer armen christlichen Witwe durchs Los bestimmt, daß er dem Drachen vorgeworfen werde. Sie hatten den Knaben gebunden vor die Stadt gestellt und alles erwartete nun die Ankunft des Drachen. In diesem Moment kommt Theodor zu Pferd und wird mit großen Ehren empfangen. Da klagt ihm die Witwe ihr Leid, gibt sich als Christin zu erkennen und Theodor verspricht ihr den Drachen zu töten. Die Einwohner und namentlich die Priester machen ihn auf die Gefahr aufmerksam, aber Theodor bleibt bei seinem Vorsatz. Da kommt auch schon der Drache die Luft verfinsternd und Theodor sprengt ihm entgegen. Dann heißt es weiter: „Als er ihm aber nahe gekommen war, rief er ihm zu: «Im Namen Jesu Christi meines Herrn befehle ich dir, daß du dich nicht von der Stelle rührest.» Und sogleich schloß sich sein Maul wie Stein und er fiel nieder zu den Füßen des Pferdes." Theodor tötet den Drachen vollends mit der Lanze und die Witwe kehrt froh mit ihrem Kind in ihr Haus zurück. Die Einwohner von Euchaïta preißen den Gott des Christentums, die Priester aber gehen nach Antiochia, um beim Kaiser Klage über den Drachenmord zu führen. Sie kommen gerade in

---

Grab des Märtyrers wallfahrtet, zu vernichten. Da kommt Theodor wie ehedem als Stratelate angeritten und tötet den Drachen durch einen Lanzenstich in den Kopf.

dem Moment an, da Theodor die ersten Martern erduldet, und gehen in dem schon erwähnten Brand des Apollotempels unter.

Ähnlich der syrischen Predigt lassen also die vorliegenden Akten des Dionysius draconarius den Drachengott von Priestern in einem Tempel verehrt und durch Menschenopfer gnädig gestimmt werden. Hier wie dort verfolgt die Rache der Götzendiener den Heiligen. Dagegen lebt im koptischen Text der Drache nicht wohl behütet in einer Höhle, sondern frei außerhalb der Stadt. Die Erzählung stimmt überhaupt in vielem mit den erhaltenen griechischen Abgar-Akten überein. Wie in diesen verläßt Theodor heimlich das Lager, um nach Euchaïta zu reiten, und auch die oben in deutscher Übersetzung gegebene Beschwörung des Drachen, der sich sofort aller Bewegungsfreiheit beraubt sieht und sich widerstandslos unter die Hufe des Pferdes legt, wird im wesentlichen analog in den griechischen Abgar-Akten erzählt. Dagegen ist Euchaïta eine Stadt wie in der lateinischen Übersetzung (= BHL. 8084) und bei Bonitus. Vor allem aber hören wir, wie bei Letzterem, wieder von der feierlichen Aufforderung, die Christus selbst an den Heiligen ergehen läßt. Eusebia wird beim bei Drachenkampf nicht genannt, dafür finden wir eine ganz neue Persönlichkeit. Es ist dies die christliche Witwe mit ihrem Sohn, der stark an den Diener (παῖς) der Eusebia bei Pseudo-Romanos Strophe η′ und ια′ (s. oben S. 669) erinnert. Wie dieser Diener war der Sohn der Witwe der eigentliche Augenzeuge des Drachenkampfes und von ihm konnte man weit eher sagen, daß er mitten zwischen Leben und Tod geschwebt habe, wie dies Pseudo-Romanos von dem Diener aussagt (Strophe ια′, 7), der doch nur einen Wachdienst an der giftigen Quelle ausübte.

Zwischen den Akten des Stratelaten und den oben erwähnten Wunderberichten (= BHO. 1169) ist in *cod. Vaticanus 66* eine große Federzeichnung[1] eingefügt, die Theodor in dem Moment darstellt, in dem er dem schlangenförmigen

[1] Hyvernat *Album de paléographie copte*, pl. 16.

Drachen auf reich gesatteltem Pferd sitzend die Kreuzeslanze in den Kopf stößt. Zwischen den Hinterfüßen des Pferdes stehen zwei Menschen mit der Beischrift ⲛⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ. Während also im Text nur von einem Knaben die Rede ist, sind hier zwei Söhne der Witwe abgebildet. Die Witwe selbst ist vor dem Pferd stehend dargestellt.

Die koptische Predigt BHO. 1175. Wohin sich die Legende des Stratelaten Theodor, die wir in den Akten des Dionysius noch in verhältnismäßig einfachem Stadium angetroffen haben, auf dem üppigen Boden Ägyptens auswachsen konnte[1],

[1] Über die Zwischenglieder sei Folgendes bemerkt: a) In einem von E. O. Winstedt op. cit. S. 161—163 publizierten sahidischen Fragment (= *Tischendorf XXV. fol. 28 saec. IX*) erscheint Christus nach den ersten Martern dem Stratelaten im Gefängnis und befiehlt ihm nach Euchaïta zu ziehen. Es ist also in diesem Text der Drachenkampf nicht wie sonst (und auch in BHO. 1166) dem Martyrium vorausgesetzt, sondern als eine Episode in dieses eingeschoben worden. Der Text, zu dem dieses Fragment gehört, ist eine in koptischem Geist weiterentwickelte Fassung der Stratelaten-Legende. Denn Christus verkündet dem Heiligen, daß er später nicht wie in BHO. 1166 zu Publius nach Anatolia, sondern zu dem Hegemon Kulkianos nach Ägypten geschickt werden solle. Der national-koptische Stolz forderte natürlich, daß der große Märtyrer in Ägypten gelitten haben und begraben sein müsse. — Mit diesem Text auf einer Stufe steht vielleicht: b) das bohairische Fragment einer Passio = BHO. 1167, ediert von F. Rossi *Memorie Accad. di Torino ser. 2, 43* (1893) S. 318—25. Hier erleidet der Stratelate das Martyrium im Norden der Stadt Pshati (Prosopis) in Unterägypten. Er stirbt nicht mehr durchs Feuer, sondern durchs Schwert. Eusebia bestattet ihn. In einem andern zu demselben Text (BHO. 1167) gehörigen Fragment wird ein Sieg des Stratelaten über die Barbaren beschrieben; er betet dabei zu Gott: „Du, der Du mit Daniel gewesen bist, als er den Drachen tötete, den die Leute von Babylon anbeteten etc." Dies ist das Gebet, mit dem sich in BHO. 1166, Balestri-Hyvernat *Versio* S. 101 der Heilige vor dem Drachenkampf an Gott wendet. c) Die Notiz auf Theodor Stratelates in dem arabischen Synaxar der koptischen Kirche ist noch nicht ediert, da die Ausgabe von Basset noch nicht so weit vorgeschritten ist. Die Notiz ist aber bekannt durch die Analyse bei E. Amélineau, op. cit. S. 181—82. Sie ist ein Excerpt aus einem zwischen BHO. 1167 u. BHO. 1175 stehenden Martyrium und enthält keine eigenartigen Züge. d) Das Gleiche läßt sich von den kurzen Fragmenten sahidischer Theodor-Hymnen sagen, die im Besitz des British Museum (Katalog von Crum S. 50) und vor allem der John Ryland's Library in Manchester (Katalog von Crum S. 16—17) sind. Der Dichter scheint die Legende etwa auf der Entwicklungsphase von a und b gekannt zu haben. Vgl. auch Junker, *Die koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* in *Or. Chr.* Alte Serie VIII S. 78—85 und O. v. Lemm, *Koptische Miscellen XCVI und CVII, Bulletin de l'Académie imp. des sciences de St.-Pétersbourg, 6ᵉ série, t.* V (1911), S. 339—40 u. 1144.

das bezeugt eine im *Vaticanus 65 an. 979* in bohairischer Sprache überlieferte Predigt, als deren Verfasser die Überschrift den Erzbischof Theodor von Antiochia (750—773) bezeichnet. Bisher nur auszugsweise durch Zoëga[1] bekannt gemacht (= BHO. 1175), ist jetzt das ganze erhaltene Bruchstück von E. O. Winstedt ediert und übersetzt worden.[2] Winstedt bemerkt mit Recht (S. V Anm. 1), daß die Autorschaft des antiochenischen Patriarchen nicht ernst zu nehmen ist. Die Predigt ist entweder ein rein ägyptisches Produkt oder sie ist in Ägypten vollständig umgearbeitet worden.

Die Einleitung sagt, daß die Predigt am 20. Epiphi, dem Tag des Theodor Stratelates, aber in der Kirche des Theodor Anatolius gehalten wurde; die beiden Heiligen werden daher miteinander verherrlicht. Von Theodor Anatolius wird unten die Rede sein. Hier interessiert uns nur, was der Prediger von dem Stratelaten zu erzählen weiß.

Er beginnt mit der Jugendgeschichte des Stratelaten. Diese hat nur den Zweck, Theodor wenigstens als halben Ägypter erscheinen zu lassen und einen dreijährigen Aufenthalt in der berühmten Theodor-Stadt Schotep bei Assiût, wohin er seinem christlichen Vater Johannes gefolgt war[3], zu erklären.[4] Seine Mutter hat zwei Namen: Straticia und Eusebia; sie ist noch Heidin und Theodor hatte sich deshalb mit ihr entzweit. Nach der Rückkehr aus Ägypten und her-

---

[1] *Catal. codd. copt. mss. qui in Museo Borgiano adservantur.* Rom 1810. S. 55—61.

[2] Sahidische wie bohairische Fragmente dieses Textes sind auch aus anderen Hss. auf uns gekommen; vgl. neben Winstedt: O. v. Lemm, *Koptische Miscellen* CVII und CIX, l. c. S. 1154—7 und 1237—46.

[3] Auf das Geheiß Christi hin reist Theodor nach Ägypten. Die Umstände, unter welchen hier Christus dem Heiligen erscheint, sind bemerkenswert. Winstedt S. 97—100 vgl. auch die Berichtigung von O. v. Lemm, l. c. S. 1146—8: Theodor liegt der Jagd ob, da verwandelt sich der Dämon in eine Kamelsherde und Theodor läßt sich fernab in die Wüste locken. Da sieht er einen leuchtenden Hirsch, der im Geweih das Gotteslamm trägt. Später erscheint derselbe Hirsch mit einem Kreuz. Theodor will ihn verfolgen lassen, da ertönt Christi Stimme vom Himmel herab. — Wie man sieht, eine Art Hubertus-Wunder!

[4] Mit der Jugendgeschichte, wie sie im Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου erzählt wird, weist der koptische Text keine zu irgend welchen Schlüssen berechtigende Ähnlichkeit auf.

vorragenden Leistungen im Krieg gegen die Perser[1], wird er als ὕπαρχος nach der Stadt Euchaïta gesandt. Vorher aber ist er noch Zeuge des Martyriums seines Waffengenossen des Theodor Anatolius; und Christus befiehlt ihm, zur Vorbereitung auf sein eigenes Martyrium den Drachen von Euchaïta zu vernichten. Und nun folgt die eigentliche Drachengeschichte:

Theodor hatte das Götzenbild seiner Mutter zerschlagen und der Dämon, der in diesem gewesen war, hatte schließlich in dem Drachen von Euchaïta Wohnung genommen und hier sich mit dem bösen Geist verbunden, von dem dieser ohnehin besessen war. Diesem komplizierten Drachen sollen die zwei Kinder einer Witwe vorgeworfen werden. Über diese Witwe erfahren wir die näheren Umstände: Sie stammt — natürlich — aus Ägypten, aus Berenike. Nachdem ihr götzendienerischer Mann im Krieg glücklicher Weise gefallen ist, wandert sie mit ihren Kindern von Stadt zu Stadt und weilt erst seit drei Tagen in Euchaïta. Umso grausamer ist das Verhalten der Bürger, die der hilflosen Mutter die Söhne rauben, sie den Priestern des Onokentauros übergeben und dann als Opfer für den Drachen auf einem Hügel vor der Stadt an einem Baum binden. — Nach dreitägigem Warten sieht man das Untier über den Hügel kommen, die Luft verfinsternd und brüllend wegen der Dämonen, die in ihm hausen. Theodor aber, der eben nach Euchaïta gekommen war und die Klagen der Witwe gehört hatte, reitet ihm entgegen. Nach langem Kampf, als Theodor eben im Begriff ist zu unterliegen, kommt Engel Michael und stößt die Lanze, die Theodor gegen den Drachen schleudert, diesem in den Kopf. Da öffnet der Drache sein Maul und ein gewaltiger Wasserstrom fließt über den Hügel; Michael aber läßt die Erde ihn schlucken. Dann gerät der Drache in Feuer, der ganze Hügel steht in Flammen, aber Theodor hält standhaft zwei Stunden lang die Lanze im Drachenkopf fest, bis dieser bei einer Bewegung des Untiers mit dem Schwanz berstet. Und

[1] Hier wird ganz die Geschichts-Auffassung der Romane des koptischen Diokletians-Zyklus entwickelt.

noch eine Stunde hält er die Lanze fest. Da verwandelt sich endlich der Dämon, der in dem Götzenbild Straticias gewesen war, in einen Äthiopier; er bekennt sich für besiegt und schwört dem Heiligen Rache. Er kündigt ihm endlose Martern an und endlich den Tod durchs Schwert; dann flieht er von Theodor mit dem Speer verfolgt zum Kaiser. Der Heilige aber erlöst die Kinder von ihren Banden und übergibt sie der Witwe. Sie soll nach der πόλις der Ἀνατολή gehen und dort nach seiner Mutter Straticia „die auch Eusebia genannt ist", fragen; diese werde sie und ihre Kinder aufnehmen. — Bejubelt von den Bürgern von Euchaïta zerstört er auch noch den Gott Onokentauros, dessen Priester nun beim Kaiser Klage führen. Mit dem ersten Verhör vor Diokletian bricht der Text ab; wir gehen aber sicher nicht fehl, wenn wir annehmen, daß der Prediger den Stratelaten nach endlosen Martern in Ägypten den Tod durch das Schwert hat finden und in Schotep hat begraben werden lassen.

Das ist der Verlauf des Drachenkampfes des Theodor Stratelates, wie ihn die für die Geistes- und Geschmacksrichtung der koptischen Mönche so bezeichnende Predigt des Erzbischofs Theodor (= BHO. 1175) darstellt. Natürlich ist die lange Geschichte in ihrem Kern abhängig von der Darstellung der koptischen Akten des Dionysius. Vor allem treffen wir die Witwe wieder, deren zwei Söhne schon auf der Federzeichnung von *Vaticanus 66* (s. oben S. 261) abgebildet waren. Viele Erweiterungen sind wohl auch allein der ausschweifenden Phantasie des Verfassers zuzuschreiben, der — wie wir sahen — zu derselben Schule gehört, wie die Roman-Schriftsteller des koptischen Diokletian-Zyklus (s. oben S. 242). Und doch glaube ich bei näherer Prüfung einige z. T. äußerst merkwürdige Zusammenhänge mit scheinbar ganz fern liegenden Fassungen des Drachenkampfes des hl. Theodor beobachten zu können.

Abgesehen davon, daß sowohl in der syrischen wie in der vorliegenden koptischen Predigt Theodor als Stadtpräfekt nach Euchaïta kommt, ist auch in beiden Texten von einem Götzentempel die Rede, der mit dem Drachendienst nichts Näheres

zu tun hat. Vor allem aber wird in beiden auch der Tod des Drachen mit einer Ähnlichkeit erzählt, die unmöglich zufällig sein kann. Hier wie dort windet sich der brennende Drache um die Lanze, nur daß diese in der syrischen Predigt in der Erde steckt, während in BHO. 1175 der Heilige sie in den Kopf des Drachen gestoßen hat.

Merkwürdig ist auch die Stellung der götzendienerischen Mutter des Heiligen in der koptischen Predigt. Man kann wohl annehmen, daß sie im weiteren Verlauf des nicht mehr erhaltenen Martyriums durch die Witwe, die bei ihr Aufnahme findet, zum Christentum bekehrt wird. Ihr heidnischer Name Straticia wird dann wohl in den christlichen Eusebia[1] umgewandelt und als solche begräbt sie selbst ihren Sohn.[2] Ein solches verwandtschaftliches Verhältnis haben wir aber schon an mehreren Stellen gefunden; vor allem wird im armenischen Kommentar darauf angespielt (s. oben S. 92).

Noch weit merkwürdiger scheinen mir die Übereinstimmungen zwischen der koptischen Predigt (= BHO. 1175) und dem griechischen θαῦμα vom Raub der Mutter (= BHG. 1767) zu sein. In beiden Texten wird Theodor nicht allein fertig mit dem Drachen, sondern er braucht die Hilfe eines Engels; in beiden Texten ergießt sich nach dem Sieg über den Drachen ein gewaltiger Wasserstrom. Vor allem aber entsprechen den beiden Söhnen der Witwe die beiden Knäblein, die in dem griechischen θαῦμα vorkommen. Sie scheinen dort vom Drachen schon früher geraubte Menschenkinder zu sein und werden mit Theodor und seiner Mutter zusammen gerettet. Wenn man bedenkt, wie sinnlos eigentlich die Einführung dieser beiden Knäblein in den Hofstaat

[1] In der uns erhaltenen Fassung ist allerdings eine solche Scheidung in einen heidnischen und einen christlichen Namen nicht durchgeführt. Anfangs heißt sie nur Straticia. Seite 108 heißt Theodor „Sohn der Eusebia". Die Witwe soll nach der Mutter des Heiligen „Straticia, die Eusebia genannt wird", fragen. Der Redaktor empfand es offenbar als schicklicher, im Zusammenhang mit dem großen Märtyrer auch den christlichen Namen zu nennen.

[2] Ähnlich wie Martha ihren Sohn den Märtyrer Viktor begräbt: M. E. Pereira *Acta Martyrum, Script. Aethiop.*, Rom 1907 *Versio* S. 225.

des Drachen ist, ist man vielleicht geneigt in ihnen die durchaus nicht mehr verstandenen Nachkommen der Söhne der Witwe zu erblicken.[1]

Der lange mühevolle Weg durch die verschiedenen Redaktionen der Akten des Theodor Stratelates ist damit zu Ende. Die prinzipiellen Unterschiede, welche der Drachenkampf in den griechisch erhaltenen Abgar-Akten — wie oben S. 244f. gezeigt wurde — gegenüber demjenigen des Theodor Teron aufweist, scheinen mir auch für die Darstellungen der uns interessierenden Episode in allen übrigen Texten des Stratelaten durchaus charakteristisch zu sein: Während der Teron ahnungslos dem Drachen-Abenteuer entgegentritt, geht der Stratelate stets mit voller Absicht in den Kampf, dessen Symbolik dadurch vertieft wird: er ist die Vorbereitung für den letzten größeren Kampf des Martyriums. Damit hängt zusammen, daß der Stratelate als eine Art Zauberer auftritt, dessen mächtiger Beschwörung der Drache ohne Widerstand zu leisten unterliegt. Durch den Lanzenstich in den Kopf, von dem die Abgar-Akten wie diejenigen des Dionysius berichten, tötet dann mühelos der Stratelate das schon bezwungene Untier. Nur die koptische Rede (= BHO. 1175) macht hier eine Ausnahme, aber auch da siegt er mit Hilfe eines Engels ähnlich wie der Teron im griechischen θαῦμα vom Raub der Mutter, während Teron sonst stets den Angriff des Drachen abwartet und dann ohne übernatürlichen Beistand im Kampf erlegt.

Während aber der Drache in den griechisch erhaltenen Abgar-Akten und den von diesen abhängigen Texten ähnlich dem von Theodor Teron bekämpften Lindwurm ein einfaches Ungetüm ist, das in den Wäldern haust, erzählen die nicht erhaltenen Abgar-Akten, die Bonitus benutzt hat, sowie alle orientalischen Fassungen von einem Drachengott, durch

[1] Wie weit solche Zusammenhänge manchmal reichen, zeigt das Beispiel des hl. Sisinnius, dessen Geschichte außer in äthiopischen Texten nur noch in der Sammlung des Hauptvertreters des Bogomilentums in Bulgarien des Popen Jeremias auf uns gekommen ist; s. A. Basset *Les apocryphes éthiopiens,* Paris 1893 *IV. Les légendes de S. Tërtag et de S. Sousnyos.*

dessen Erlegung der Stratelate der ganzen Idolatrie in der Stadt Euchaïta den Todesstoß gibt. Und deshalb, weil es sich um den Sieg des Christentums selbst handelt, kann auch Christus dem Stratelaten in seiner Glorie erscheinen, um ihn zu diesem folgenschweren Kampf anzufeuern. Man kann wohl nicht leugnen, daß ein solcher Kampf gegen einen das greuelvollste Heidentum verkörpernden Drachen, dem selbst blutige Opfer dargebracht werden, sich für einen christlichen Heiligen weit besser passt, als die Erlegung eines wilden Tieres. Mit der gespreizten ins Großartige gehenden Eigenart der Stratelaten-Legende steht nur der Drachengott in richtigem Einklang. Man weiß ja welches Ansehen in frühchristlicher Zeit die Daniel-Apokryphe genoß, in der erzählt wurde, wie Daniel den zu Babylon göttlich verehrten Drachen zu Schanden machte. Auch die Akten des Apostels Philippus, in denen eine Erinnerung an den Schlangenkult in Hierapolis in Kleinasien erhalten ist, und vor allem die schon im 5. Jahrhundert weitverbreitete Legende des Papstes Silvester wußten von Drachengöttern. Es kann darum gar nicht wundernehmen, wenn dieses gerade in frühbyzantinscher Zeit so verbreitete Motiv auf den großen Märtyrer Theodor übertragen wurde. Nimmt man noch hinzu, daß die uns erhaltenen Abgar-Akten deutliche Zeichen einer gezwungenen Kürzung an sich tragen, so darf man wohl in dem Mord des Drachengottes die älteste Form des Drachenkampfes des Theodor Stratelates erblicken.

Von der Gottheit des Drachen und von den göttlichen Ehren, mit denen er umgeben war, berichtet am ausführlichsten die syrische Predigt. Sie gibt auch eine Beschreibung dieses Drachen. Der Kopf ist der eines Menschen mit dem Bart eines Greisen, die Nase ist wie eine Posaune, die Haut die eines Krokodils und der Schwanz ist klein wie der Kopf einer Fehlgeburt. Man vergleiche damit den Drachen mit Menschenkopf zu Füßen des hl. Philotheos auf der in Antinoë gefundenen frühchristlichen Federpyxis[1] und man

---

[1] Cabrol *Dict. d'archéol. chrét.* unter „*Calame*" S. 1582.

wird verstehen, daß die Vorstellung, die sich der Syrer von dem Drachengott machte, eine sehr altertümliche ist. Interessant sind auch die alttestamentarischen Reminiszenzen, die dem syrischen Prediger auftauchen: läßt er doch seinen Drachen aus der Arche Noah stammen und sich im Tod um die Lanze winden, wie einst die eherne Schlange, die im 4. Buch Mosis Kap. 21 V. 9 als Zeichen aufgerichtet ward. Im übrigen stellt sich der Syrer namentlich bei der Beschreibung der Lebensgewohnheiten seines Drachengottes als durchaus unselbständig heraus. Wie nämlich der karthagische *Liber de Promissionibus* III c. 28 vom Anfang des 5. Jahrhunderts[1] erzählt, war in einer tiefen Höhle am Fuß des tarpeischen Felsen in Rom ein künstlicher Drache aufgestellt mit einem Schwert im Maul, in das die Priester blumengeschmückte Jungfrauen hinabstürzten. Funkelnde Steine dienten diesem von Priestertrug hergestellten Gebilde als Augen. Wenig später in der Ende des 5. Jahrhunderts entstandenen Silvester-Vita[2] ist derselbe Drache zu einem lebenden Wesen geworden, zu dem Priester und götzendienerische Jungfrauen einmal im Monat auf 365 Stufen hinabsteigen, um ihm Speise vorzusetzen. Der Verfasser der syrischen Predigt, der seinem Drachen jährlich eine Jungfrau überlieferte und sonst Weinspenden vorsetzen läßt, der außerdem ausdrücklich von den funkelnden Augen spricht, die allein als Reliquien aufbewahrt werden, hat hier ganz offenkundig Züge, die von dem weltberühmten römischen Drachen erzählt wurden, auf das von Theodor Stratelates bekämpfte Scheusal übertragen. — Diese Unselbständigkeit der syrischen Predigt macht es auch erklärlich, warum sie in der Darstellung des Drachenkampfes sich fast völlig absondert von den übrigen Akten des Theodor Stratelates.

Das älteste Beispiel der für den Stratelaten charakteristischen Darstellungsweise besitzen wir wohl in dem Drachenkampf, wie er in den koptisch erhaltenen Akten des Diony-

---

[1] F. Cumont *Textes et monuments figurés relatifs au Culte de Mithra I* S. 351.

[2] F. Cumont, l. c.

sius draconarius erhalten ist. Das nahe Verwandtschaftsverhältnis, in dem — wie oben gezeigt wurde — diese Akten zu der alten Martyriumslegende des Teron stehen, bezeugt ohne weiteres ihre große Altertümlichkeit. Sie gehören einer Zeit an, in der man es noch gar nicht unternommen hatte, für den Stratelaten eine zu derjenigen des Teron in bewußtem Gegensatz stehende neue Legende zu schaffen, sondern sich im wesentlichen mit bloßen Erweiterungen begnügte. Auch tragen die Akten des Dionysius nicht oder doch nur in ganz beschränktem Maße national-koptisches Gepräge; sie sind daher wohl ziemlich treu aus einem griechischen Original übersetzt worden.[1]

Die Erwartung, daß die Erzählung des Drachenkampfs in diesen Akten ebenfalls ein altertümliches Gepräge besitze, wird nicht getäuscht. Wie wir gesehen haben, ist das Charakteristische in dieser Erzählung, abgesehen von der Gottheit des Drachen, die Erwähnung der Witwe und ihres Sohnes, der sich alsbald verdoppelte.

Eine Stelle aber in einem von E. Amélineau[2] edierten und übersetzten Fragment der koptischen Vita des monophysitischen Patriarchen Benjamin (s. BHO. S. 43 ohne Nummer!), der um 631 vor seinem melkitischen Rivalen aus Alexandrien weichen mußte, liefert den unwiderleglichen Beweis, daß mindestens gegen Ende des 7. Jahrhunderts die Erzählung vom Kampf des Theodor Stratelates gegen den Drachengott und der Errettung der Söhne der Witwe in Ägypten bekannt war. Der Autor der Vita läßt nämlich den entrüsteten Patriarchen einem Maurermeister, der seinen Lehrling, den Sohn einer Witwe getötet hatte, sagen, er habe die Wildheit gehabt der Leute von Euchaïta, welche die Kinder der Witwe ergriffen und sie gefesselt dem Drachen vorwarfen.[3] Es ist dies m. W. nicht nur in Ägypten, sondern

[1] Dagegen zeigen die Wunderberichte (= BHO. 1169) ägyptische Lokalfarbe.

[2] *Fragments coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Égypte*, in *Journal Asiatique, 8e série,* t. XII (1888) S. 374.

[3] P. Peeters ist es, der in *Anal. Boll.* XXIX (1910) S. 161 auf diese wichtige Stelle hinweist.

überhaupt die älteste sichere Nachricht, die wir über den Drachenkampf des hl. Theodor besitzen. Trotz ihrer Kürze zeigt die Stelle aber auch, daß die Geschichte dieses Drachenkampfes, wie man sie im 7. Jahrhundert in Ägypten kannte, mindestens schon auf derselben Entwicklungsstufe stand, als wie sie uns in den Akten des Dionysius erhalten ist.

Trotz dieser Altertümlichkeit leidet jedoch auch die Erzählung bei Dionysius an einem inneren Widerspruch, der darauf hinweist, daß auch sie nicht durchaus homogen ist. Denn es ist nicht leicht erklärlich, wie der Drachengott im eigenen Tempel sich von seinen Priestern verehren lassen, und gleichwohl im Freien außerhalb der Stadt wohnen kann, der er offenbar nur einmal alljährlich naht, um sich sein Menschenopfer zu holen.[1] Dagegen berichtet der Subdiakon Bonitus (s. oben S. 251), der ja auch von einem Drachengott weiß, daß dieser ehedem auf dem Grund seines Grabens zufrieden gewohnt und erst nach der Einführung des Christentums durch Teufelskraft sich befreit habe. Vielleicht aber hat Bonitus diese etwas künstliche Logik nicht in seiner verpönten griechischen Vorlage gefunden, sondern hat sie selbst erst hineingebracht. Jedenfalls darf man sich in hagiographicis bei solchen Widersprüchen nicht allzu sehr aufhalten. Die Tatsache bleibt: Die Eigenart des Drachenkampfes des Theodor Stratelates[1] besteht gerade darin, daß er in kriegerischer Rüstung und hoch zu Roß[2], auf offenem Feld draußen vor der Stadt Euchaïta dem von den Bürgern göttlich verehrten Drachen begegnet und ihn durch einen Lanzenstich in den Kopf den Garaus macht. Diese Vorstellung von dem in Freiheit lebenden Drachengott erleichterte aber auch den späteren Übergang vom göttlichen Wesen zum einfachen Lindwurm.

---

[1] In diesen Punkt ist die Darstellung der syrischen Predigt, welche den Götzentempel in der Stadt und die Drachenhöhle reinlich auseinanderhält, entschieden plausibler.

[2] Nur die von der Silvester-Legende abhängige syrische Predigt verwischt diese Eigenart.

Diese „Entgottung" des Drachen ist — wie wir gesehen haben — in den Abgar-Akten vor sich gegangen. Daß jedoch diese Akten in einem älteren uns nicht mehr erhaltenen Stadium noch von den dem Drachen gezollten Ehren berichteten, beweist uns Bonitus, der in Neapel im 9. Jahrhundert unter dem Namen des Abgar — wie er selbst ausdrücklich erwähnt — laufende Akten überarbeitet hat. Freilich werden dem Drachen des Bonitus keine Menschenopfer mehr dargebracht und keine Priester bedienen ihn. Aber da wir nicht wissen, wieviel Bonitus von den ihm vorliegenden Abgar-Akten „mit dem Messer seiner Wissenschaft" abgeschnitten hat, können wir auch nicht genau sagen, wie in ihnen der Drache geschildert war.

Daß jedoch die Erzählung des Drachenkampfes in den alten Abgar-Akten sehr nahe derjenigen in den koptisch erhaltenen Akten des Dionysius draconarius gestanden sein muß, wurde schon oben S. 260 gezeigt. Beweisend scheint mir namentlich, daß die Erscheinung Christi vor dem Kampf, von der Bonitus noch berichtet sowie der in den uns vorliegenden griechischen Abgar-Akten noch erhaltene heimliche Aufbruch aus dem Kriegslager[1] fast übereinstimmend in dem koptischen Text erzählt werden.

Schon mehrere Male war von mehr oder weniger offenkundigen Zusammenhängen die Rede, die zwischen dem von Theodor Stratelates erzählten Drachenkampf und demjenigen des Theodor Teron bestehen. So erinnerte der παῖς-Diener der Eusebia bei Pseudo-Romanos an den Sohn der Witwe in den Akten des Dionysius und noch merkwürdiger waren die Übereinstimmungen zwischen dem θαῦμα des Teron vom Raub der Mutter (= BHG. 1767) und der koptischen Predigt (= BHO. 1175), s. oben S. 265f. Es scheint mir dadurch wahrscheinlich gemacht zu werden, daß die Erwähnung der Witwe und ihres dem Drachen ausgelieferten Sohnes nicht

[1] Ob Bonitus, der Theodor zum Präfekten von Euchaïta macht, dies selbst erfunden, oder ob er diesen Zug, den die syrische (= BHO. 1165) wie die koptische Predigt ebenfalls aufweist, in seinen verwilderten Abgar-Akten vorgefunden hat, läßt sich nicht entscheiden.

ursprünglich koptisch ist, sondern auf einen ursprünglich griechischen Text zurückgeht. Auch die Ekel erregende Vergewaltigung der Jungfrau durch den Drachen, auf welche die syrische Predigt anspielt, erinnert einigermaßen an die Liebe, welche im θαῦμα der Drache zu der schönen Mutter des Teron faßt. Es laufen hier also zweifellos verbindende Fäden, aber es fehlen so vollständig alle Zwischenglieder, daß wir verzichten müssen, daraus Schlüsse zu ziehen. — Ungleich deutlicher treten diese Beziehungen zu dem Drachenkampf des Teron hervor bei der Drachen-Episode der Abgar-Akten. Ist doch für diese vor allem charakteristisch die Rolle der Eusebia, die — umgekehrt wie bei Dionysius draconarius — zwar bei der Bestattung nicht mehr auftritt, dafür aber den auf der Wiese ruhig schlummernden Theodor aufrüttelt und auf die Nähe des gefährlichen Drachen aufmerksam macht. Fast genau das Gleiche wurde im Βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου und im armenischen Kommentar von Theodor Teron erzählt. Wo der Zug freilich zum ersten Mal auftritt, in den Abgar-Akten des Stratelaten oder in dem Volksbuch von Theodor Teron, wird wohl schwerlich zu entscheiden sein. Aber soviel ist sicher, daß das Motiv von dem Gefahr bringenden Schlaf des Helden, aus dem ihn eine Frau wecken muß, einen ausgesprochenen folkloristischen Charakter trägt; es ist ein häufig angewandtes poëtisches Mittel, das z. B. in dem byzantinischen Heldengedicht von Digenis Akrit wiederkehrt.[1] Zudem hat die Bemerkung des Bonitus (s. oben S. 253) gezeigt, daß in den damals in Neapel zirkulierenden Akten in ähnlicher Weise von einer Art von Liebesverhältnis zwischen Theodor und Eusebia die Rede gewesen sein muß, wie dies etwa im armenischen Kommentar der Fall ist. So kann man sagen, daß das Eindringen der folkloristisch-anstößigen Elemente in die Abgar-Akten nicht nur die Umarbeitung des Bonitus, sondern wahrscheinlich auch die Verkürzung veranlaßt hat, die wir bei den uns jetzt erhaltenen griechischen Abgar-Akten beobachtet haben (s. oben S. 245).

[1] Vgl. BZ. XXI (1912) S. 236.

In diesen strich man nicht nur die Erscheinung Christi, sondern man kürzte vor allem den Dialog mit Eusebia dermaßen, daß diese zu einer fast sinnlosen Figur wurde. Die so gekürzte Drachen-Episode hat der Redaktor „der zweiten griechischen Legende" des Stratelaten mit Zügen aus dem Drachenkampf des Teron ausgeschmückt, der dann in der Darstellung des Metaphrasten so sehr die Oberhand gewann, daß die oben S. 247 geschilderte Konfusion entstand. — Man kann also die Entwicklung der Drachen-Episode in den Abgar-Akten zugleich einen rapiden Angleichungsprozeß nennen an den von Theodor Teron erzählten von Anfang an folkloristischen Drachenkampf, von dem oben S. 94f. gezeigt wurde, daß er verhältnismäßig spät in der Tradition von Euchaïta Fuß faßte. Er ist darum wohl nur ein schwaches Echo des älteren Sieges des Stratelaten Theodor über den Drachengott, der nicht in Euchaïta selbst, sondern vielleicht im eigentlichen Orient seine Heimat hat.

C. Der Drachenkampf des Theodor Anatolius.

In Syrien und Ägypten verehrte man einen Märtyrer Theodor mit dem Beinamen „Anatolius", von dem ebenfalls ein Drachensieg berichtet wurde. Auch er ist Soldat und natürlich Stratelate, auch er erleidet das Martyrium unter dem gottlosen Kaiser Diokletian. Die Geschichte seines Leidens und Sterbens, derzufolge er mit 153 Nägeln mit ausgebreiteten Armen an einem Baum gekreuzigt wurde, ist ebenfalls nur eine anders ablaufende Variation der Geschichte des Theodor Teron, der im Gefängnis an den cippus gebunden wird. Inwieweit der Kreuzestod des Theodor von Perge die Entstehung der Legende des Anatolius beeinflußte, das zu untersuchen ist hier nicht der Ort. Jedenfalls trägt die koptische Legende des Stratelaten, die unter dem Namen des Dionysius draconarius geht (= BHO. 1166) weit deutlicher die Züge der Abhängigkeit von der alten Martyriumslegende des Teron (= BHG. 1761) als diejenige des Anatolius. Es ist daher eigentlich unrichtig, wenn man — wie es gemeinhin geschieht — den griechischen Teron mit dem

orientalischen Anatolius gleichsetzt. Dieser ist vielmehr eine weitere Emanation zu nennen des ursprünglich einzigen Theodor,[1] deren Geltung auf Syrien und Ägypten beschränkt geblieben ist.

Koptisches Martyrium des Theodor Anatolius. BHO. 1174.

Der älteste der bis jetzt publizierten Texte ist das koptisch-bohairische Martyrium (= BHO. 1174),[3] welches nicht nur Theodor Anatolius, sondern auch seinen Gefährten den Märtyrern Leontius Arabs und dem Perser Panegyris gewidmet ist. Da diese wichtige Fassung zwar die Sage von der Abstammung, der Thronbesteigung und dem Abfall des Kaisers Diokletian vollständig ausgebildet hat, dagegen nichts weiß von der in den koptischen Romanen des Diokletian-Zyklus sonst vermeldeten Zugehörigkeit des Theodor Anatolius zu der kaiserlichen Familie, so muß sie vor der vollständigen Ausbildung dieses Zyklus entstanden sein.[4] — Die Eigenart dieses Textes besteht nun darin, daß in ihm der Teufel in eigener Person eine aktive Hauptrolle spielt. Er tritt immer wieder in der Gestalt eines schönen mit dem königlichen Purpur bekleideten Mannes auf, um mit den zu seinen Söhnen erklärten Kaisern Diokletian und Maximian Zwiesprache zu halten. Seine normale Gestalt ist aber diejenige eines Drachen. Die Beziehungen des Theodor Anatolius zu diesem Drachen sind nun folgende:

Theodor, der als Heerführer fern von Antiochia am Fluß Tanubis weilt, sieht im Traum eine Treppe, welche die Erde

---

[1] Vgl. auch Winstedt S. XI–XIII.

[2] Welch gewaltigen Umfang der Kult des hl. Theodor gerade in Ägypten hatte, beweist die große Anzahl der Kirchen und Klöster, welche der Kopte Abû Sâliḥ aufgezählt, B. T. A. Evetts *The churches and monasterys of Egypt attributed to Abû Sâliḥ* (Oxford 1895). Einige der Kirchen werden ausdrücklich als dem Stratelaten, andere als dem Anatolius geweiht genannt. — Der Körper eines weiteren mir unbekannten Märtyrers Theodor wurde in Aflaḥ al-Zaitûn im Fajjûm aufbewahrt (op. cit. S. 208). Er war aus dem Fajjûm gebürtig, litt aber den Martertod in Oberägypten.

[3] Balestri-Hyvernat op. cit. Textus S. 34—62, *Versio* S. 30—46; ediert aus *Vatic. 63*.

[4] Winstedt S. XII.

mit dem Himmel verbindet. Oben thront Christus als zwanzigjähriger Jüngling von den Evangelistensymbolen und den Cherubim umgeben. Wie Diokletian der Sohn des Satans ist, so wird nun er zum Sohn Christi proklamiert und erhält mit seinen Genossen Leontios und Panegyris die Feuertaufe. An der untersten Stufe der Treppe erblickt er einen Drachen, dessen Kopf und Hals menschlich geformt sind. Angekettet mit einem eisernen Ring durch die Nase bewacht er die Treppe und läßt nur die Engel mit den Seelen der Gerechten hinaufsteigen. — Demselben Drachen begegnet er in wachem Zustand bei einem Ausritt am Fluß Tanubis. Sofort stößt er ihm die Lanze in den Kopf und stellt ihn zur Rede. Der Drache bekennt sich als den Teufel, dem es aber nur bis zu einem bestimmten Zeitpunkt vergönnt ist, Unheil anzurichten. Darauf entläßt ihn Theodor und der Teufel eilt nach schrecklichen Drohungen gegen den Heiligen zu seinen „Söhnen", den Kaisern, die ob seiner klaffenden Kopfwunde erschrecken.[1] Die Kaiser müssen die ihrem Vater angetane Schmach rächen, lassen Theodor und seine Genossen mit dem ganzen Heer nach Antiochia kommen und es folgt das Martyrium.

Die koptische Predigt. BHO. 1175. In der von Winstedt publizierten Rede des Erzbischofs Theodor auf die beiden Theodore (=BHO. 1175, s. oben S. 261ff.), wird mehreremale[2], aber immer nur im Vorübergehen als besonderes Charakteristicum von Theodor Anatolius gesagt, daß er den Drachen am Fuß der Himmelstreppe, der die Engel hinderte zur Erde herabzusteigen, erschlagen habe. Darob herrschte große Freude im Himmel und Erzengel Michael bat selbst den Herrn, der Thron des Theodor Anatolius möge vor den seinigen gestellt werden. In der koptischen Predigt ist also Theodor wirklicher Drachentöter; indem er den apokalyptischen Drachen erschlägt, macht er die Bahn frei für den Verkehr zwischen Himmel und Erde.

---

1 Dieselbe Erzählung in einem sahidischen Fragment *saec.* X. s. Winstedt S. 154.

2 Winstedt S. 75, 123, 128, 130.

Sahidisches Fragment eines Martyriums des Theodor Anatolius

Einige sahidische Blätter aus einer Hs. *saec. XI* gehören zu einer ganz merkwürdigen Fassung der Akten des Theodor Anatolius.[1] In ihr ist der ganze Ideenkreis der Romane des Diokletian-Zyklus ausgebildet und alle hervorragenden Glieder der in ihm verherrlichten Familie treten auf. Während der Märtyrer gekreuzigt an dem Baume hängt, war der Teufel in Drachengestalt nach Antiochia gekommen, um von der Schwester des Heiligen Charis[2] Besitz zu ergreifen. Theodor aber hat — man weiß nicht wie — trotz seiner üblen Lage ihn unschädlich machen können: Charis findet in ihrem Hause den gefesselten Drachen vor und sieht die Lanze ihres Bruders in dem Kopf des gedemütigten Erzfeindes stecken. Sie ruft schnell ihre ganze Familie zusammen (darunter auch Theodor Stratelates) und es folgt ein langes Zwiegespräch. Endlich entläßt man den Drachen, der zu Diokletian eilt, um Klage zu führen. War aber — so wird versichert — seine Niederlage an der Himmelstreppe unter den Menschen bisher unbekannt geblieben, so muß er sich jetzt vor ganz Antiochia schämen. Alle Bürger sehen ihn, wie er mit dem Speer des Theodor Anatolius im Kopf über ihre Dächer fliegt und die Maler machen sich daran das Gesehene abzukonterfeien.

In syrischer Sprache ist das Martyrium des Theodor Anatolius noch nicht publiziert worden; wir sind daher auf die koptischen Texte angewiesen[3]. Wenn auch die drei uns

[1] Winstedt S. XXVII—XXVIII und S. 142—149.

[2] Bei dieser Namensform schließe ich mich O. v. Lemm l. c. 1154 an, der das von Winstedt gesetzte „Techaris" auflöst in Charis und den weiblichen Artikel ⲧⲉ.

[3] Die äthiopischen Akten des Theodor Anatolius (= BHO. 1163, ed. Pereira op. cit. *Versio* S. 107—131) können übergangen werden. In ihnen stößt der jugendliche Prinz, während er in der Nähe von Antiochia der Jagd obliegt, auf den Drachen. Der nun folgende Kampf ist durchaus abhängig von demjenigen des Theodor Stratelates gegen den Drachen von Euchaïta in der koptischen Rede (= BHO. 1175). Nur das langsame Sterben ist fortgelassen. Zum Schluß entsteigt ebenfalls dem toten Drachen der Teufel mit langem Bart, zerzaustem Haupthaar und feurigen Augen und stößt die obligaten Verwünschungen aus. Auch der Jubel, der in Antiochia über die Heldentat des Anatolius herrscht, gleicht ganz derjenigen der Leute von Euchaïta.

bis jetzt bekannt gewordenen Fassungen im Einzelnen stark von einander abweichen, so haben sie doch gemeinsam die durchaus symbolische Auffassung vom Drachenkampf. Der Drache ist hier einfach gleich dem Teufel, sein Aufenthalt am Fuß der Himmelstreppe und sein Streit mit den Engeln, insbesondere mit Erzengel Michael, von dem die koptische Predigt berichtet, erinnert teils an das 12. Kapitel der Offenbarung Johannis (V. 7—9) teils an die berühmte Vision der hl. Perpetua[1]. Das Verhalten aber des Theodor Anatolius, der dem Drachen jedesmal einen Stich in den Kopf beibringt, ist ebenso offenkundig entlehnt aus den Akten des Theodor Stratelates, dessen Lanze fast überall und namentlich auch in der orientalischen Fassung seiner Legende den Kopf des Drachen durchsticht. Theodor Stratelates war und blieb im Orient der wahre „historische" Drachentöter. Die Tatsache aber, daß man auch dem Anatolius einen Drachensieg zuschreiben zu müssen glaubte und ihm einen solchen aus Zügen aus der Apokalypse und aus den Akten des Stratelaten zusammenkonstruierte, beweist, wie unlöslich das Motiv des Drachenkampfes mit dem Namen des hl. Theodor verbunden war.

* * *

Man kann wohl sagen, daß die Hartnäckigkeit, mit der sich das Motiv des Drachenkampfes in den Legenden der drei Theodore und in allen Sprachen durchsetzte, beispiellos ist in der christlichen Hagiographie. Mit der einzigen Ausnahme des künstlichen Drachen, den nach dem *Liber de Promissionibus* Priestertrug am tarpeischen Felsen in Rom errichtete, hat es Theodor mit allen Arten von Drachen zu tun, die m. W. überhaupt je bekannt geworden sind.

Die Angaben über das Äußere des von Theodor bekämpften Drachen sind zwar spärlich. Nur die syrische Predigt enthält eine interessante eingehende Schilderung; siehe oben S. 267. Ähnlich dem von dem Syrer beschriebenen

[1] Auch Perpetua sieht einen Drachen unter der Himmelstreppe, der am Aufstieg hindern will. Sie tritt dem Ungeheuer auf den Kopf. Oben sieht sie Christus als Hirten, s. O. v. Gebhardt, *Acta Martyrum selecta.* Berlin 1902, S. 67—68.

Drachen trägt auch das von Theodor Anatolius am Fuß der Himmelstreppe erblickte Wesen einen menschlich geformten Kopf und Hals (s. oben S. 267). Derartig hybride Wesen als Verkörperung des Bösen finden sich häufig auf Denkmälern frühbyzantinischer Kunstübung.[1] So sieht man z. B. auf Amuletten ägyptischer Herkunft ein Gebilde mit menschlischem Kopf und Armen und dem Körper und Schwanz eines Hundes(?), darüber den mit der Lanze zustechenden triumphierenden Reiter. Auf die mit unseren Texten besonders übereinstimmende Darstellung auf der Federpyxis in Antinoë wurde schon oben (S. 267f.) hingewiesen. — Der armenische Kommentar (s. oben S. 91) nennt den Drachen breitbrüstig und spricht von einem langen Hals. Wahrscheinlich denkt er dabei an ein pantherähnliches Wesen, wie deren z. B. auf einem frühbyzantinischen Bronzegewicht des British Museum zu Füßen zweier Soldaten-Heiligen dargestellt sind.[2] Endlich hat der Drache in dem θαῦμα vom Raub der Mutter entsprechend dem märchenhaften Charakter des Stückes drei Köpfe.

Die wichtige Frage, wann das Motiv des Drachenkampfes zum ersten Mal in der Legende des hl. Theodor auftauchte, kann nicht genau beantwortet werden. Nur daß sie nicht zum ältesten Bestandteil dieser Legende gehört, ist zweifellos: Gregor von Nyssa verschwieg nicht den Drachensieg, sondern er wußte nichts von ihm und auch der Presbyter Chrysipp ist im fünften Jahrhundert noch ganz ahnungslos. Schon darum sind alle mythologischen Kombinationen hinfällig.

Der Drachensieg ist vielmehr eines jener Motive, mit denen man die Legende des Theodor Teron zu derjenigen des Stratelaten erweiterte. Das zeigen ganz deutlich die koptischen

---

1 Über Drachen mit weiblichem Kopf vgl. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît* S. 81 Anm. 4, dazu auf der Freske mit der Darstellung des hl. Sisinnius (planche 55) die Tochter der Alabasdria.

2 J. Maspero *Bracelets-amulettes d'époque byzantine* in *Annuaire des antiq. de l'Égypte 9* (1908) S. 250 Stück II und III.

3 Dalton, *Catal. of early Christian antiquities .. of the British Museum* n. 483.

Akten des Stratelaten, die unter dem Namen des Dionysius draconarius laufen. Am frühesten bezeugt ist diese Erzählung ebenfalls auf ägyptischem Boden, in der Vita des alexandrinischen Patriarchen Benjamin, die aus dem 7. Jahrhundert stammt. Ob auch der semitisch-ägyptische Orient die Heimat der Erzählung ist, bleibt eine offene Frage. Die Bedeutung, die sie für die spätere griechische Hagiographie gehabt hat, beweist auf jeden Fall, daß sie ursprünglich nicht koptisch oder syrisch, sondern griechisch abgefaßt war.

Die älteste Form des Kampfes berichtete von einem von den Einwohnern der Stadt Euchaïta göttlich verehrten Drachen, dem Menschenopfer dargebracht wurden. Theodor befreit die Stadt durch seinen Sieg von diesem schauerlichen Drachendienst und gewinnt sie gleichzeitig für das Christentum. Dieser Sieg wurde ausschließlich dem Stratelaten zugeschrieben, der im übrigen nur der Erbe Daniels und namentlich des Papstes Silvester ist.

Der Ruhm eines solchen Sieges über den Drachen wurde übertragen auf den Gefährten des Stratelaten, den ausschließlich orientalischen Märtyrer Theodor Anatolius. Doch bei ihm ist die Auffassung weit symbolischer. Der Drache ist der Teufel selbst, den der Märtyrer nicht erschlagen kann, sondern nur demütigen. Mit dieser Auffassung ist ziemlich verwandt die merkwürdige Vorstellung, die sich der Verfasser der koptischen Predigt (= BHO. 1175) von dem Drachen von Euchaïta macht. Ist doch in diesen neben dem ihm speziell eigenen bösen Geist noch ein anderer Dämon gefahren. Diese Anschauung, wonach der Drache anderen Dämonen gewissermaßen als Vehikel dient, fanden wir auch in der Rede des Johannes von Euchaïta, in welcher der Teufel als auf dem Drachen reitend dargestellt wird. Mit dem Tod des Drachen ist infolgedessen der Teufel nur gedemütigt, nicht für alle Zeiten unschädlich gemacht. Und so erscheint in der koptischen Predigt der Dämon nach dem Tod des Drachen unverzüglich als ein „schamloser“ Äthiopier, der neue Drohungen gegen ihn ausstößt. Es liegt hier sehr nahe an das Dämonenwunder des hl. Georg zu denken,

an jene Begegnung mit dem Teufel, die in vielen und gerade in den ältesten Hss. unmittelbar an das Drachenwunder anschließt.[1] Es wäre wohl denkbar, daß der Verfasser des Georgwunders die Bedeutung der Erscheinung des sich für besiegt erklärenden Satans unmittelbar nach der Tötung des Drachen nicht mehr verstand und darum die beiden Erzählungen von einander trennte.

Endlich faßt die Erzählung von einem Drachenkampf auch in der Tradition von Euchaïta Fuß und wurde auf Theodor Teron übertragen. Daß das Motiv bei dem Teron jedoch erst seit dem 9. Jahrhundert bezeugt ist, wurde oben gezeigt. Die Erzählung wurde wahrscheinlich einem Volksbuch einverleibt und trug von allem Anfang an ausgesprochen folkloristischen Charakter. Hierin aber begegnete sich das Volksbuch des Teron mit der späteren Entwicklung der Abgar-Akten des Stratelaten; wer aber hier der gebende und wer der nehmende Teil war, bleibt eine offene Frage. Das Ende war jedenfalls, daß die beiden Drachenkämpfe des Stratelaten und des Teron vollständig ineinander übergingen. Mit dem Metaphrasten, der für beide Heilige eine gemeinsame Erzählung des Drachenkampfes verfaßte, erstarb die bisherige reiche Entwicklung. Nur in der mit dem Namen des Teron verknüpften Wundergeschichte vom Raub der Mutter ist uns eine durchaus ins Märchenhafte hinüberentwickelte Weiterwucherung der Erzählung erhalten. Im übrigen aber mußte der hl. Theodor dem hl. Georg Platz machen, dessen fast 500 Jahre später entstandenes, im Grund ebenfalls durchaus folkloristisch und nicht symbolisch zu verstehendes Drachenwunder sich alsbald einer beispiellosen Beliebtheit erfreute.

---

[1] Aufhauser, op. cit. 69 ff. und a. a. O. und V. Rystenko, Die Legende vom heiligen Georg und dem Drachen (russisch!) Odessa 1909, S. 105 ff.

Un chapiteau et une imposte provenants d'une ville morte.

Etude sur l'origine et l'époque des chapiteaux-corbeille.

Par

Wladimir de Grüneisen.

Les souvenirs chrétiens de Tusculum, malgré l'éclat relatif que cette ville a jeté vers le X[e] et le XI[e] siècles, sont extrêmement rares; morte et ensevelie depuis 721 ans, l'antique rivale de Rome a bien gardé son secret. Quand le hasard permet que l'on découvre quelque monument de cet obscur passé, l'intérêt qu'il excite est donc fort légitime; à plus forte raison quand la découverte jette quelque lumière sur l'histoire des influences artistiques excercées par l'Orient sur le moyen-âge occidental. C'est le cas pour l'imposte et surtout pour le chapiteau que nous allons étudier.

I. Tusculum dans l'histoire et dans l'archéologie chrétienne.

Il ne sera pas superflu de résumer en quelques mots ce que nous savons de l'histoire de Tusculum. Fort obscure pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, elle ne s'éclaire un peu que vers le X[e] siècle. A ce moment Tusculum est aux mains d'une famille féodale dont l'influence, prépondérante sur les destinées du pontificat romain, n'est battue en brèche que par celle de la famille urbaine des Crescentii. Les comtes de Tusculum semblent bien se rattacher à la descendance du fameux «vestararius» Théophylacte, le père de Marozie et de Théodora, celui que les Romains des premières années du X[e] siècle appelaient «le consul» ou «le sénateur».[1] La per-

[1] Voir Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medio evo*, Roma 1900, II. 175, 176; p. 604 n. 54. — Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat Pontifical*, Paris 1904 (2[e] éd.), p. 308 et ss. — Tomasetti, *Via Latina; Tuscolo;* p. 200, 201, 236, 237.

sistance du nom de Théophylacte et d'Albéric dans cette famille en est une preuve.

On sut trouver à ces comtes d'illustres ascendants: le consul Tertullus, que l'on fait cousin de Justinien et père de Placide, disciple de S. Benoît;[1] Saint Eustache, l'empereur Auguste, et jusqu'à Octavius Mamilius, le défenseur des Tarquins. Ces rapsodies, recueillies par Zazara et Kircher[2], ont fait figure d'histoire jusqu'à nos jours.

De l'an 904 à l'an 1058 sept papes, non toujours des plus édifiants, sortirent de cette famille. Pendant le XIe et XIIe siècles, la forteresse dite inexpugnable de Tusculum fut l'objet de la haine vigoureuse des Romains; mais à partir de 1153 la résistance s'affaiblit; le 29 mai 1167, les Romains subirent encore une défaite mémorable, infligée par les gens de Tusculum et les Allemands alliés; mais en 1172, les murs de Tusculum eurent gravement à souffrir d'un nouvel assaut. Enfin, l'an 1191, la ruine est définitive; Henri VI aurait acheté la faveur des Romains en leur abandonnant Tusculum; le pape aurait laissé faire. Le 17 avril 1191 la plus ancienne ville du Latium fut barbarement détruite; il n'en resta pas pierre sur pierre, tant fut féroce la destruction accomplie par les Romains, soutenus dit-on par les gens de Tivoli. Les clefs transportées à Rome furent suspendues à l'arc de Gallien; les décombres même auraient été transportés au Capitole.[3]

[1] Pseudo-Gordien (Pierre Diacre), dans la *vie de S. Placide;* les *Chronica sacri monasterii Cassinensis,* de Léon d'Ostie et Pierre Diacre. Tertullus aurait donné entre autres possessions, la ville de Tusculum au monastère de Subiaco; on fixa au XIVe siècle la tradition de cette donation par une inscription sur deux colonnes de l'atrium de Ste-Scholastique. V. Mattei, *Memorie istoriche dell' antico Tuscolo, oggi Frascati,* Roma 1711, p. 142, 143.

[2] V. Kircher, *Historia Eustachio-Mariana,* ch. III.; et *Latium, id est nova et parallela Latii tum Veteris, tum Novi descriptio;* Moroni, *Dizionario,* sub voc. Frascati; Mattei, *Memorie storiche dell' antico Tuscolo,* 1711, p. 142, 143; Gregorius de Laude, *Magni divinique prophetae B. Joannis Joachim abbatis ... Floris ... Hergasiarum athletia apologetica,* Naples 1660. — Seghetti, *Tuscolo e la Badia Sublacense,* dans les *Studi in Italia,* Anno III (1880), a recueilli toutes les assertions tendant à établir la donation de Tusculum par Tertullus à l'abbaye de Subiaco.

[3] Grégoire de Laude, op. cit. en mentionnant ce dernier fait dit: «... etiam extinctae urbis lapides in Capitolio transtulerunt, ubi longo tem-

L'absence de fragments de marbre précieux dans les ruines de Tusculum semble bien suggérer que le pillage accompli par les Romains et leurs alliés s'étendit aux pierres elles-même. De Rossi (Bulletino di A. C. ser. II, 1872, p. 118) recourt à cette hypothèse.

Les habitants échappés au massacre se réfugièrent dans les villages voisins; Frascati, qui existait déjà depuis longtemps, dut alors notablement s'accroître.

* * *

Les archéologues qui se sont occupés de la ville morte y recherchaient surtout les souvenirs de l'époque classique; on ne signale que très rarement des reliques de l'époque chrétienne et du moyen-âge; pour comble de malheur les objets découverts au XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e] sont aujourd'hui introuvables. Volpi parle de la découverte des fondements de l'antique cathédrale: on y trouva de précieux fragments de marbre; colonnettes, chancels, chandeliers; on vit aussi des lambeaux de pavements en opus tesselatum ornés de croix en marbre et d'autres motifs; des sépultures chrétiennes, d'autres preuves encore que l'on se trouvait en présence des ruines d'une église.[1]

---

pore servavere; et tandem in eternam tantae cladis memoriam proprium Capitolium restaurarunt.» Cet auteur prétend s'appuyer sur le chronicon Fossae-Novae ad ann. 1191, qui ne dit rien de pareil.' (V. *Monum. Germ. hist.* Pertz, *Scriptores,* L. XIX, p. 276—302, sous le titre de Annales Ceccanenses.)

[1] «Praecipue vero decem circiter abhinc annis Sacrae Christianorum Aedis Principis, vulgo *la Cattedrale* detecta sunt fundamenta; in iisque marmorum pretiosa fragmenta; columellae item marmoreae ad altare saepiendum, nobis modo *li balaustri,* marmorea fulcra ad cereos sustentandos; atque sacrarum aedium apud nos adhibita ornamenta, pavimenta quoque, in quibus marmoreae cruces opere tessellato compositae. Denique Christianorum sepulcra, in quibus eorumdem ossa permulta, aliaque Aedis Christianorum sacris deputatae argumenta plura certissima, quae ipse vidi, attrectavi, ac diligenter inspexi, & consideravi. At haec Aedes, tanto ornatu, nonnisi in urbe antiqua Tusculana fuit. Eo igitur loco, ubi detecta tot rudera & monumenta, fuit vetus Tusculum.» *Vetus Latium profanum. Tomus octavus in quo agitur de Tusculanis et Algidensibus auctore* Josepho Rocco Vulpio. Soc. Jes. Romae CIƆIƆCCXLII, pag. 10—11. Ce passage de Volpi n'est utilisé que dans la seconde partie de l'article de De Rossi (Bull. Archeol. Crist. S. II, A° III (1872) pag. 140).

Settele, dans un manuscrit mentionné par de Rossi[1], donne le dessin d'un fragment de corniche en marbre, et d'une mosaïque en opus tessile de porphyre et de marbre blanc. Il ajoute que ce sont les seuls monuments chrétiens trouvés à Tusculum jusqu'au 25 septembre 1824. Il n'est pas improbable que ces fragments proviennent de l'église dont parle Volpi; mais on ne les connaît que par le dessin de Settele, reproduit par de Rossi. On est en droit d'attribuer la même provenance à des fragments scellés dans le mur externe d'une maison de la Villa Aldobrandini à Frascati, près des fourneaux de poterie, ainsi qu'à d'autres débris dispersés dans les domaines des anciens propriétaires de cette partie du Latium; le chapiteau et l'imposte que nous nous proposons d'étudier viennent sans doute du même fonds.

Les patientes recherches de de Rossi n'ont amené qu'une seule découverte de quelque importance: un sarcophage chrétien, trouvé sur le terrain de l'ermitage des Camaldules de Monte d'oro; ce monument du VI[e] siècle a été soigneusement étudié par de Rossi (Bulletino loc. cit. et pl. VI). —

Le plus ancien objet chrétien trouvé à Tusculum est un anneau d'or, avec une pierre gravée, en lapis-lazuli portant des symboles chrétiens: cet anneau est la propriété de la famille Aldobrandini: de Rossi (Ibid.) croit cet anneau du IV[e] siècle.

Les trouvailles faites dans l'étendue de la région de Tusculum (ager Tusculanus) ne sont guère plus riches. De Rossi signale à Ciampino un cippe au nom de Claudius Irenicus (Ibid. p. 100). Dans le château de Borghetto, on voit encore une abside; latéralement à celle-ci, sur la paroi interne de l'enceinte, on distingue quelques traces de peintures chrétiennes. Ce sont des vestiges du XIII[e] siècle, qu'on ne peut même pas rattacher à l'ancien oratoire de sainte Faustine signalé dans cette région. (Ibid. p. 116.) Enfin on trouve à Grottaferrata quelques fragments épigraphiques se rapportant à la ville détruite. (Ibid. p. 112—114 pl. VII, 1, 2.)

---

[1] Bull. loc. cit. Pl. VII n° 4, 5.



1



2



3



4



5

Pl. I. Fig. 1. Fragment de canéphore. Rome, Musée National. (Phot. Moscioni.) — Fig. 2. Chapiteau-corbeille de Tusculum. Propriété de l'auteur. — Fig. 3. Chapiteau-corbeille du Musée National de Rome. (Phot. de l'auteur). — Fig. 4. Modillon du Musée Vatican. Galerie Lapidaire. (Phot. de l'auteur.) — Fig. 5. Fragment d'une ornementation de l'époque impériale, utilisé pour l'imposte provenante de Tusculum. Propriété de l'auteur (v. Pl. III, Fig. 3–4)

La tradition locale veut en outre faire provenir de Tusculum deux images vénérées: l'une du Sauveur, à la cathédrale de Tivoli;[1] l'autre de la Madone, à Grottaferrata.[2]

On n'a malheureusement que des renseignements historiques insignifiants sur les églises de Tusculum. Certaines de ces églises, dit de Rossi, sont mentionnées dans la bulle du pape Pascal II . . . «mais que peut-on dire sur leur origine et leur antiquité? mieux vaut se taire, que d'avancer de vaines suppositions». (Bull. A° cit. pag. 117.)[3]

---

1 Cette image est conservée, dans une somptueuse armature d'argent, dans la chapelle du Saint-Laurent. L'autel et la chapelle furent dédiés au Sauveur en 1232 par Grégoire IX., à cause de cette image: «alterum sub nomine Imaginis Saluatoris quam à S. Luca Evangelista depictam ferunt; quod anno 1232 à Gregorio IX. P. M. ex familia Comitum (Conti, d'Anagni) in honorem dictae imaginis Salvatoris dedicatum fuit». Kircher, *Latium*, p. 213. La tradition tiburtine voit dans cette image tantôt une dépouille de Tusculum, enlevée au cours du pillage de 1191, tantôt un don du pape Simplice (V. Bulgarini, *Memorie di Tivoli*, p. 63). L'image, fort retouchée, peut être du XII[e] siècle. Elle a été photographiée par Danesi, et publiée par Attilio Rossi, *Collezione di monografie illustrate*. III. *Italia illustrata;* 43. *Tivoli*. Bergame 1909. p. 95—96; fig. p. 103.

2 L'image proviendrait de l'église Sainte-Agathe de Tusculum «Nella chiesa di S. Agata veneravasi un imagine della Madre di Deo dipinta di S. Luca la quale nell' anno 1187, regnando Gregorio Ottavo, o secondo altri nell' anno 1230, regnando Gregorio Nono dei Conti toscolani (sic), fu trasportata nella chiesa di Grotta-Ferrata.» V. Mattei, op. cit. p. 113; Kircher, op. cit. 61. Cette image se trouve dans les collections *Alinari*. Elle porte les caractères du XII[e] siècle.

3 Dans les «Chronica Mon. Casinensis» (Lib. III. *Auctore Leone*) on parle du «Monasterium sanctae Agathae subtus civitatem Tusculanam... Ecclesia sancti Salvatoris in eadem civitate Tusculana . . . Ecclesia sanctae Mariae cognomento Ad vineas territorio Tusculano . . . et (Ibid. Auctore Petro Diacono) . . . Ecclesia quae dicitur sancta Jerusalem . . . sita territorio Tusculano, iuxta tenorem scilicet quo antea monasterium sanctae Agathae, et sancti Angeli, sanctae Luciae, sanctae Felicitatis, sancti Petri in Plegi, sancti Salvatoris in Tusculana, et Sanctae Mariae in Vineis . .» Cfr. *Monum. Germ. Hist.* ed. Pertz, *Scriptorum*, t. VII. Hannoverae MDCCCXLVI, pag. 709, 745, 840. Pierre Diacre né en 1107 descendait de Gregorius de Tusculana. Pour la généalogie cfr. Ib. pag. 563. Mattei cite dans le territoire de Tusculum: «la Chiesa e Monasterio di San Benedetto, Grangia di Grotta Ferrata; . . . ne fà menzione una Bolla di Gregorio IX., data l'anno 1223, settimo del suo Pontificato . . . la chiesa di San Leonardo, e quella di S. Silvestro, ambedue da Innocenzo III, donate all' Arciospedale di S. Spirito di Roma.» Op. cit. pag. 115, 116. Au territoire de Tusculum aurait appartenue aussi Santa Maria della Vulturella. Cfr. Richter, *Hist. bust. Mar.*, pag. 59; cit. d'après Zazara.

Au terme de ses patientes recherches, de Rossi a pu conclure: «S'il s'agit de monuments d'origine immédiatement Tusculane et des trois premiers siècles, nous n'en avons trouvé qu'un seul exemple, et encore n'est-il pas très certain; mais nombreux sont les édifices, nombreux sont les souvenirs livrés par l'écriture ou gravés dans la pierre que j'ai pu recueillir et classer, et qui se rapportent à des églises antérieures au VIII[e] et IX[e] siècles, ou même à cette époque, déjà antiques et menaçant ruine et partant abandonnées; ce qui témoigne de la riche floraison de christianisme, après l'ère des persécutions, entre le IV[e] et le VII[e] siècle, parmi les populations agricoles des antiques villas tusculanes». (Bulletino, 1872, p. 117.)

C'est précisement à l'époque dont parle l'illustre archéologue que se rapporte la trouvaille d'un chapiteau du V[e] ou du VI[e] siècle, et d'une imposte que nous attribuons au VII[e]. On en comprend dès lors l'intérêt pour l'étude du Tusculum chrétien. Mais l'importance s'accroît encore si l'on songe que les chapiteaux-corbeille dans le genre de celui de Tusculum sont fort rares; qu'ils marquent l'influence de l'Orient, ou plutôt de l'Egypte, et que ces formes caractérisent une étape fort intéressante dans l'histoire de l'art en Italie au VI[e] siècle.

II. La corbeille dans l'art figuré.

La corbeille[1] d'osier tressé se retrouve, non seulement dans l'usage, mais encore dans l'art, aussi bien chez les anciens peuples d'Orient que chez les Grecs et les Romains. C'est même à la corbeille qu'on emprunta le motif archaïque de la tresse ou natte bouclée; la natte cordée des cercles de soutien de la corbeille sera répétée, comme motif ornemental, sur les «cistae», les vases, et d'autres objets similaires de bois ou d'argile.

L'art des quatre premiers siècles de l'ère vulgaire révèle quatre formes principales de tressage: a) un tressage à jour en forme de losange;[2] b) un tressage compact, le plus simple

[1] Κανοῦν, κάνης, κανίσκιον = canum, canistrum = corbeille large, évasée et peu profonde; κάλαθος = corbeille haute et plus étroite.

[2] Corbeilles représentées sur les sarcophages païens et chrétiens; scènes de vendange; multiplication des pains, noces de Cana.

à brins superposés horizontalement;[1] c) un tressage compact en échiquier;[2] d) un tressage compact en feuille de fougère.[3] Le tressage en losange est souvent combiné avec le tressage en échiquier. Les représentations des quatre premiers siècles sont fort naturalistes: les nattes de la corbeille s'engagent naturellement dans le fond; et les cercles de soutien de l'armature unissent logiquement entre elles les tresses du corps de l'objet. Dès le Ve siècle, le caractère purement ornemental devient prépondérant; on préfère le tressage en losange ondulé, et l'on ne se préoccuppe plus de rattacher le corps de la corbeille ni au fond, ni au cercle supérieur; plus tard, le cercle de soutien tressé en feuille de fougère, fréquent encore sur les chapiteaux-corbeille, les pyxides et les reliquaires du IVe au VIe siècles, se transformera en couronne aux feuilles lancéolées.

Le chapiteau corbeille à l'époque classique.

Le plus ancien exemple que nous connaissions de la corbeille utilisée en architecture comme support ornemental nous est fourni par la canéphore fragmentaire du Musée National de Rome[4] (Pl. I, 1). Au lieu du vase ou de la coupe de

[1] Urne cinéraire de la Galerie Lapidaire au Vatican, nº 74 B. C'est une corbeille cylindrique, cerclée de nattes caractérestiques tréssées en feuille de fougère, et recouverte d'un couvercle bombé; autres exemples sur les sarcophages païens et chrétiens, et dans les peintures des catacombes.

[2] Mosaïque du pavement de la salle des sarcophages au Musée Vatican, quelques peintures de Pompéi.

[3] Exemples sur des sarcophages; dans des peintures des catacombes (scène de Daniel dans la fosse aux lions), dans des ivoires (Pyxide du musée Groeven); dans les miniatures de l'Evangéliaire de Sinope (Bibl. Nat. Paris, N. 1286. Suppl. grec. Cfr. Omont, *Monuments Piot*, t. VII, 1901, p. 175—178): scène des aveugles de Jéricho; la corbeille que tient l'aveugle est un type de *cabas* en jonc tressé, tel qu'on le voit encore à Monza (*Bulletin monumental*, 1882, t. XLVIII, p. 219; Cabrol, *Dictionnaire*, article *Cabas*, fig. 1819).

[4] Cfr. Paribeni: *Incrementi del museo Nazionale Romano*, dans le *Bolletino d'Arte del Ministero della P. Istruzione*, 1910, pag. 312—315, fig. 8—10. Pour les cariatides en général v. Furtwängler, *Meisterwerke*, pag. 570, n. 2; Bulle, *Die Karyatiden von der Via Appia*, dans *Röm. Mitth.*, 1894, pag. 145; Matz Duhn, *Antike Bildwerke in Rom*, nº 1386; Ashby, *Drawings attributed to Andreas Conen* dans *Papers* etc., II, pag. 58, fig. 5 et Pl. 118; Lanciani, *Storia degli scavi*, II, pag. 238. Mr Amelung prépare une monographie spéciale.



Fig. A. 1. Chapiteau de l'Apâdana de Suse. Musée du Louvre. — 2. Béliers agenouillés du temple de la Concorde. — 3. Béliers agenouillés du chapiteau-corbeille du musée du Caire. — 4. Chapiteau-corbeille de Caire ("Kaiser Friedrich-Museum de Berlin").

forme variée que portent ordinairement les cariatides grecques ou romaines, celle-ci soutient un haut κάλαθος évasé; le tressage d'osier est en échiquier, comme sur la mosaïque vaticane; les cercles de soutien sont tressés en feuille de fougère. Cette cariatide canéphore est de l'époque impériale.

A une époque postérieure, plus précisément au IIe et IIIe siècles appartiennent les plus anciens chapiteaux-corbeille proprements dits[1] que nous ayions rencontrés; ils sont d'époque ou d'art romains; mais déja fortement pénétrés d'influences orientales. Nous voulons parler d'un chapiteau-corbeille du Musée National des Thermes à Rome (Inv. n° 891; Pl. I, 3) et d'une console-corbeille, scellée dans le mur de la Galerie Lapidaire au Vatican sans numéro d'inventaire (Pl. I, 4). Dans ces deux monuments, l'ornement et la facture sont les mêmes; l'époque est sans doute la même aussi.

Le chapiteau, en marbre de Luna, mesure 0 m. 36 de hauteur; l'abaque octogonal repose directement sur la corbeille; la tranche de l'abaque est ornée de raies de cœur tournées vers la terre. La corbeille évasée en chapiteau campaniforme présente deux modes de tressage: à la base le tressage en échiquier; pour la partie évasée, le tressage en losange; à travers les losanges on voit de petites fleurs à

[1] Sous l'influence de la légende bien connue sur l'origine du chapiteau corinthien on aime à donner le nom de corbeille au corps évasé des chapiteaux entourés d'une ornementation florale. L'origine orientale des volutes d'acanthe du chapiteau corinthien est évidente et la légende en question n'est que poétique. Pour éviter de possibles équivoques, nous avertissons qu'il est question ici seulement de la corbeille proprement dite employée comme soutien en architecture.



Fig. B. I. Chapiteau du temple de Dionysos d'Athènes. — II. Chapiteau de la basilique de Saqqara en Egypte. — III. Chapiteau du monastère de Daphni d'Athènes.

quatre pétales. La corbeille est cerclée de deux tresses en feuille de fougère: l'une relie les deux formes de tressage; l'autre unit, au dessous de l'abaque, les extrémités des brins d'osier.

La technique relève déjà en partie d'un art spécifiquement oriental, dont s'inspirent dès le IVe siècle, les marbriers chrétiens d'Orient et d'Occident, et qui se diversifie au VIe, selon les pays influencés. Le sculpteur à qui est dû notre chapiteau, abandonne les reliefs accusés; il cherche seulement à rendre la silhouette, les lignes générales de la forme. Le relief est délicat, l'ornementation légère et nuancée; par là, le sculpteur reste de son temps; il ne creuse pas encore le marbre au trépan ou à la vrille pour obtenir des ombres profondes, les contrastes accusés de clair-obscur auxquels viseront les marbriers chrétiens.

Remarquons en passant que ce chapiteau est du type campaniforme à deux étages, comme celui du temple de Dionysos (fig. B, I), seulement la corbeille d'acanthe est remplacée par un véritable panier plat, et les feuilles d'eau par une sparterie largement tressée, avec des fleurettes dans les losanges.

La petite console de la Galerie Lapidaire présente plus d'éléments ornementaux typiques de l'époque impériale, tels que les palmettes, dérivées de l'art gréco-étrusque, et les oves. Elle se compose d'une demi-corbeille adossée, d'où émergent des fleurs et des fruits, groupés en masse encore naturelle, et non pas ornementale et symétrique comme on les verra sur les canistra des chapiteaux du Ve au VIe siècles. Au-dessus des fruits, repose l'abaque largement échancré orné au centre

de la fleur d'églantier; au dessous de l'abaque, on voit une ligne d'oves coupée par la courbe des hélices, qui sont aujourd'hui tronquées de leurs volutes. L'ensemble se termine au dessous de la corbeille par un modillon conique. La corbeille elle-même est d'un treillis en losange fleuronné comme celle du Musée National; elle est bordée de la tresse. Son galbe plus évasé rappelle déjà la forme du chapiteau de Tusculum.

Le chapiteau-corbeille dans l'art du haut moyen-âge.

Il est indispensable de procéder à un inventaire des chapiteaux-corbeille d'époque chrétienne; ensuite nous nous demanderons quelles ont été leurs relations d'origine et d'influences réciproques.

Pour délimiter notre sujet, nous exclurons les monuments simplement analogues, où le corps du chapiteau est couvert de tresses réticulées, comme on le voit sur le chapiteau d'Ispahan[1], au musée de Capoue (fig. F), à Urfa (fig. E), à St. Ambroise de Milan (Pl. III, 2), à la mosquée d'Achmed-ibn-Touloun au Caire, sur une imposte conservée au Forum Romain; et comme on les retrouve encore au XIe—XIIIe siècles en France (St. Nectaire en Auvergne;[2] St. Géraud à Aurillac; cloître de St. Bertrand-de-Comminges). Nous ne parlerons pas davantage des chapiteaux cubiques, dont chaque face présente une palmette encadrée dans un réseau continu de fins entrelacs telsqu'on en voit à Ravenne, à Parenzo (phot. Millet), à Salone (phot. Ricci; Cabrol. fig. 2487), à S.-Démé-

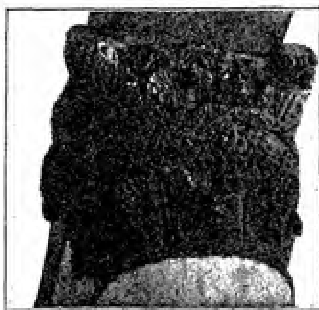


Fig. C. Chapiteau corbeille de la Mosquée "El Aksa" de Jérusalem (d'après „Der Islam" II [1911] Pl. 3 [Strzygowski]).

[1] Marcel Dieulafoy, *L'art antiques de la Perse. Achéménides. Parthes. Sassanides.* 5e partie. *Monum. Parthes et Sassanides.* Paris. Libr. des Impr. réunies. Fig. 73.

[2] Le chapiteau qu'on remarque dans cette église rappelle de très-près ceux de Capoue et de Milan.

trius de Salonique (phot. Le Tourneau), en Egypte, dans la ancienne église de St.-Athanase (*Description de l'Egypte*, t. V, Pl. 38, 5), à Kairouan (Diehl, *Justinien*, fig. 188), et aux environs,[1] à Brousse, dans le turbeh du Sultan Mourad.

Les chapiteaux dans lesquels le type de la corbeille est absolument net se retrouvent en Egypte, à Byzance, en Syrie, à Etschmiadzin, en Italie et à Lyon. Disons sans plus tarder que deux types sont les plus fréquents: dans l'un la corbeille supporte des groupes d'animaux, réels ou fantastiques; dans l'autre c'est une ornementation végétale qui émerge du canistrum. La flore et la faune qu'on voit sur ces chapiteaux est généralement emprunté, ou inspiré par l'ornementation des chapiteaux de l'époque impériale romaine. Des exemples plus rares nous montrent l'abaque reposant directement sur la couronne de la corbeille.



Fig. D. Chapiteau réticulé des colonnes de bronze du Temple de Jérusalem (d'après de Vogüé).

L'Egypte nous a rendu trois exemplaires de chapiteau-corbeille: on les conserve au Musée du Caire,[2] au Musée du Louvre[3] et au Kaiser-Friedrich Museum de Berlin.[4]

Tous ces chapiteaux ont des traits communs: ils s'éloignent de la forme naturelle d'une corbeille en déviant vers une forme stylisée, décorative et ornementale. La corbeille est d'un

---

[1] Saladin, *Archives des missions scientifiques*, IIIe série, XIII (1897).

[2] *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Koptische Kunst* von Josef Strzygowski, Vienne 1904, nº de l'ind. 7345, fig. 97. Mes. en h. 0m 325, més. du rebord supérieur: 0m 380, du diamètre: 0m 170. Datation IV/V siècle.

Le même chapiteau fut mal reproduit en dessin par Gayet dans *L'art Copte*, Paris, Leroux 1902, fig. à la pag. 112. Gayet y veut voir «L'oie d'Amon et le bélier de Ra», pag. 111.

[3] Provenant de Baouît. Les photographies des quatre côtés se trouvent à Paris à l'Ecole des Hautes Etudes. Un dessin d'après une photographie fut donné par Clédat (art. Baouît) dans Cabrol, *Dictionnaire:* Fig. 1269; une belle reproduction en phototypie se trouve dans le t. XIII (1911) des *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. I, *Fouilles de Baouît* (Pl. XXXIX) par Chassinat.

[4] Strzygowski, *Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte.* Fig. 86.

galbe évasé rappelant le chapiteau égyptien campaniforme. La tresse en feuille de fougère des cercles de soutien dégénère en couronne aux feuilles lancéolées, comme on la verra sur les chapiteaux-corbeille d'Otrante, de Ravenne, de Rome et de Lyon.



Fig. E. Chapiteau réticulé de Urfa (d'après Strzygowski).

Le chapiteau du musée de Berlin (fig. A, 4) a perdu deux éléments essentiels de la corbeille: le fond et la couronne de soutien; il ne garde que le treillis natté du corps, qui fait suite au fût de la colonne en s'évasant suivant un galbe de chapiteau.

La corbeille de Baouît est la plus profonde; la tresse du bord supérieur garde l'aspect de l'osier cordé, mais celle du fond est ornementale et garnie de perles, ornement emprunté à l'art classique; le corps de la corbeille, en tressage en losange ondulé, ne se rattache au rebord et au fond par aucun lien pratiquement réalisable.

La corbeille du musée du Caire (fig. A, 3) est basse, et tressée largement. Là encore le corps est indépendant du rebord et du fond. Le chapiteau du Caire conserve encore son abaque échancré aux angles tronqués: au centre de la tranche on voit une croix. Cet abaque de style encore classique dans ce dernier cas, est devenu tout à fait rudimentaire dans le chapiteau de Berlin, tout en conservant tous les traits caractéristiques du prototype.

De la corbeille de Baouît et de celle du Caire émergent quatre béliers accroupis suivant un plan carré sous les quatre angles de l'abaque; entre chaque bélier on voit sur le chapiteau du Caire un paon; sur celui de Baouît, alternativement un oiseau, une croix et un palmier.

Nous retrouverons ailleurs cette ornementation animale, que nous tâcherons de rattacher à ses origines.

Sous le ciseau des ornemanistes coptes, le motif du treillis prend un aspect nouveau: la pierre calcaire est creusée et percée à jour horizontalement et verticalement à l'effet d'obtenir des ombres profondes et de détacher la corbeille en

treillis du corps du chapiteau.[1] On néglige les détails secondaires, et l'exécution n'a rien de minutieux; vue de près l'œuvre a perdu en perfection; mais à distance l'ensemble est d'un effet très heureux et la corbeille en pierre apparaît comme une véritable corbeille en osier.

* * *

Jérusalem nous à fourni jusqu'à présent les chapiteaux-corbeille de l'église du Saint-Sépulcre (chapelle de Ste Hélène), de la mosquée El-Aqsa (fig. C) et celui qui a été trouvé en 1910 sur le Mont des Oliviers (Pl. III, 1). Ils présentent une forme artistique d'un caractère différent, et d'un autre ciseau; tout en se rattachant à la forme égyptienne, ils révèlent un sentiment plus hellénistique; pour le travail plus minutieux, dans les chapiteaux de la mosquée El-Aqsa et du Saint-Sépulcre la vrille fut préférée au trépan.



Fig. F. Chapiteau réticulé du Musée de Capoue (d'après Cataneo)

M. Rivoira[2] nous fait connaître les chapiteaux du Saint-Sépulcre et de la mosquée El-Aqsa. Il les date du VI[e] siècle et les rattache à l'école de Salonique;[3] nous les croyons, pour nous, du V[e] siècle et nous chercherons leur origine ailleurs. Les chapiteaux de la chapelle de Sainte-Hélène et de la mosquée El-Aqsa présentent une corbeille bombée, formée d'un fin treillis diagonal assez serré et percé à jour au moyen de la vrille. Celui

[1] Dans ce procédé le treillis sculpté ne se rattache au corps du chapiteau que par de minces liens de calcaire aux endroits où les branches d'osier se croisent.

[2] *L'Origine dell' architettura lombarda,* t. I. *éd.* de 1908, pag. 336—339, fig. 325 et 327.

[3] «E così i capitelli recanti fogliami e caulicoli nascenti da un paniere fatto d'intrecciatura di vimini sono . . . dell'epoca giustiniana . . . Nel secolo V l'arte dello scolpire in Gerusalemme non poteva essere tale di produrre i capitelli da noi teste enumerati, senza contare che il capitello a paniere non fu creato se non nel secolo medesimo dalla scuola di Salonnico dalla quale nuova maniera sarebbe uno dei primi saggi comparsi in quella città, un capitello a paniere che si crede abbia appartenuto alla chiesa di Santo Stefano, alzata dall imperatrice Eudossia moglie di Teodorico il giovane, e della medesima dedicata l'anno 460. (Cfr. P. Lagrange, Saint Etienne et son sanctuaire à Jerusalem.)»

d'El-Aqsa, assez bien conservé, laisse voir une double rangée de feuilles d'acanthe; l'une entoure la base de la corbeille; l'autre émerge de la corbeille elle-même. La feuille d'acanthe a le même caractère que sur les chapiteaux de Saint Jean l'Evangéliste (entre 430 et 450) et que sur un chapiteau de l'église Saint Thédose (S. Spirito) construite avant 526.

Les branches d'osier ne se replient pas, mais entrent directement dans le cercle ornementé du rebord supérieur. L'abaque du chapiteau de la mosquée a la forme commune, échancrée, et aux angles tronqués.

Il est extrêmement intéressant de rapprocher ces chapiteaux de l'ingénieuse reconstitution proposée par de Vogüé pour les chapiteaux des colonnes du Temple de Jérusalem.[1] Selon les descriptions bibliques ces chapiteaux étaient en airain; la partie bombée était recouverte d'un treillis métallique appliqué sur le corps du chapiteau.[2] De Vogüé fait sortir de la corbeille basse et bombée une haute gerbe de feuilles aquatiques, suivant un galbe campaniforme; nous voyons de même les feuilles d'acanthes émerger des chapiteaux-corbeille dont nous nous occupons ici; au lieu de feuilles d'acanthe, ce seront des feuilles aquatiques qui émergeront d'une corbeille d'acanthe dans les chapiteaux du type de celui du temple de Dionysos, de la corbeille d'osier dans le chapiteau de Tusculum.

Dans les ruines de la basilique de l'Eleona, au cours des fouilles de 1910, on a découvert un autre chapiteau-corbeille.[3] Il se trouvait dans la tranchée des fondations destinées à supporter les colonnes de la nef gauche de la basilique. A une époque difficile à préciser, on utilisa comme fosse sépulcrale l'excavation pratiquée dans cette tranchée pour asseoir la base d'une colonne; c'est là qu'on a trouvé le chapiteau

[1] de Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, Paris 1864, Pl. XIV.

[2] V. aussi Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, fig. 164, p. 318, 319. M. Chipiez a pris pour modèle de sa reconstruction un chapiteau et une base trouvée à Khorsabad. V. Ibid., t. II, fig. 74. Elle diffère de celle de Vogüé en ce que la partie bombée et couverte du treillis est surmontée d'un ornement beaucoup plus étroit en forme de grenade.

[3] *Revue biblique*, 1911, avril, pl. VI, nº 1; pl. V, nº 21 a, b, pag. 238.

soigneusement enfoui et servant de support à la dalle de cette tombe. La corbeille présente une forme des plus naturalistes que nous ayons rencontrées. Le tressage est à larges boucles engagées les unes dans les autres; chaque boucle représente la hauteur totale de la corbeille; les deux bouts de la natte revenant sur eux-mêmes se croisent au bas juste au moment de pénétrer, suivant une direction oblique, dans le fond très naturellement représenté par un bourrelet d'osier cordé; il n'y a pas de rebord supérieur, inutile dans ce mode de tressage, encore en usage aujourd'hui; le marbre, selon le procédé égyptien, est profondement creusé dans les intervalles des tresses d'osier.

Dans le chapiteau d'El-Aqsa, les feuilles d'acanthe resserrées par le cercle supérieur de la corbeille, ressortent de leur prison en s'épanouissant et en se gonflant d'une façon très naturaliste; c'est d'un art très hellénistique. Le chapiteau de l'Eleona relève d'un syncrétisme artistique néo-oriental, mélange d'influences mésopotamiennes et égyptiennes. En effet un chapiteau corinthien d'époque Théodosienne semble enfoncé à mi-corps dans cette corbeille. L'abaque est échancré, avec une protubérance hémisphérique au centre des tranches, où aboutit entre les hélices une feuille d'acanthe. Le chapiteau corinthien enfoncé dans une corbeille en vannerie de la basilique de l'Eleona évoque à la mémoire ceux d'Etschmiadzin (Vagharshapat) conservés dans la cour de l'académie de la même ville.[1] Au lieu du chapiteau corinthien on voit émerger ici d'une corbeille en vannerie un chapiteau ionique, représenté sous la forme tardive de l'époque impériale; comme sur le chapiteau de l'Eleona, la corbeille n'a pas de rebord supérieur, mais, malheureusement, la partie inférieure étant tronquée, on ne peut pas savoir de quelle façon les branches d'osier s'engageaient dans le fond. Si le tressage de la corbeille de l'Eleona présente une forme tout à fait originale, celui d'Etschmiadzin, au contraire, est d'une forme commune tel qu'il se voit sur les chapiteaux de Baouît et ailleurs;

[1] Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler, Das Etschmiadzin Evangeliar*, 1891, pag. 10 et suiv.

cependant la corbeille du marbrier d'Etschmiadzin n'est pas percée à jour, et les intervalles entre les branches d'osier ne présentent pas de creux plus profond que la branche elle-même n'est épaisse; par ce procédé le travail d'Etschmiadzin, comme nous le verrons plus bas, peut être rattaché à celui du chapiteau de Tusculum.

Les chapiteaux d'Etschmiadzin portent des monogrammes du catholicos Narsès. Or il y eut trois catholicos de ce nom. Le premier de 340 à 374; le deuxième de 524 à 533, le troisième de 640 à 661. C'est à Narsès III, en se basant sur le style de ces chapiteaux, qu'on a voulu adjuger les chapiteaux d'Etschmiadzin. Pour nous les combinaisons ornementales dans le genre de celles de l'Eleona et d'Etschmiadzin sont bien plus dans le goût et l'esprit du Ve et du VIe siècles, que dans celui du VIIe; le chapiteau ionique, tel qu'il se voit à Etschmiadzin, si typique pour l'époque de transition, s'accorde difficilement avec les motifs architecturaux du VIIe siècle.

* * *

Il existe un autre chapiteau-corbeille d'origine syrienne et de la forme la plus simple et la plus sobre: c'est celui de l'église de Tourmanin. Il a été publié d'après un dessin par de Vogüé[1] et attribué au VIe siècle.

L'abaque repose directement sur le «canistrum»; le tressage en losanges est à boucles larges; les nattes ne s'arrondissent pas, mais entrent tout naturellement dans le fond qui a l'aspect d'un bourrelet d'osier cordé, ou d'un câble. Le procédé est plus hellénistique qu'oriental, la pierre est légèrement creusée et les creux formés entre les branches des losanges se présentent sous la forme des pyramides enfoncées; la forme de la corbeille, celle du haut κάλαθος, rappelle les chapiteaux sassanides. On a signalé à Byzance deux chapiteaux-corbeille[2] en marbre blanc surmontant deux

[1] *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, Paris 1865, pl. 136, n° 1.

[2] Un de ces chapiteaux fut reproduit en dessin et très embelli par Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel vom V. bis*

colonnes de porphyre à l'entrée sud est de Sainte Sophie de Constantinople. C'est le type du chapiteau de St. Clément (v. plus bas pag. 299). L'abaque carré de profil corinthien semble d'une époque postérieure;[1] les losanges, se terminent en bas sous un angle obtus et s'arrondissent en haut; «l'éxécution de la corbeille d'entrelacs, le coussinet en forme de câble . ., ne permettent pas de faire descendre (ces chapiteaux) plus bas que le VI[e] siècle».[2]

* * *

Poursuivons notre inventaire en terre italienne. A St. Marc de Venise[3] nous retrouvons les chapiteaux-corbeilles au rez-de-chaussée du premier portail nord de place Saint-Marc (Bréhier, pl. III, 1) sur la façade méridionale (Bégule et Bertaux, fig. 4 et pl. III) dans l'abside de la nef de gauche (Ongania, pl. H. 1; H. 2; H. 3).

«Presque toutes les variétés du type peuvent être retrouvées là. Plusieurs de ces chapiteaux de Saint-Marc sont entourés . . . d'une véritable corbeille de vannerie. Quatre d'entre eux, tous pareils, avec des oiseaux qui ont l'air de poulets plutôt que d'aigles, portent des couronnes de feuillage qui encadrent des monogrammes tout repercés à jour . . .»;[4] sur d'autres le tailloir est supporté soit par des oiseaux stylisés aux ailes repliées ou éployées soit par des bustes de béliers,

---

XII. Jahrhundert, Berlin 1854, Pl. XX, fig. 1—3, pag. 24, 25. Le même chapiteau, mais très mal reproduit et également en dessin fut donné par Antoniades: ΕΥΓΕΝΙΟΥ Μ. ΑΝΤΩΝΙΑΔΟΥ ΕΚΦΡΑΣΙΣ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΣΟΦΙΑΣ, 1908, fig. 266: Κινόκρανον φέρον περιστερὰς ἐκ τῆς νοτιοανατολικῆς εἰσόδου. Κλίμαξ = $\frac{1}{12}$. Le portail où on voit un chapiteau-corbeille très endommagé existe en photographie de la «*Königl. Messbildanstalt*», Berlin. N° 632, 74.

[1] Salzenberg, op. cit. pag. 25.

[2] Louis Bréhier, *Etudes sur l'histoire de la sculpture byzantine*, dans les *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, Paris 1911, III, pag. 36, 37.

[3] *La Basilica di San Marco. V. Dettagli di altari monumenti scultura etc.* Ed. Ongania, Venezia 1885, Pl. H. 1, H. 2, H 3. Bréhier, op. cit. p. 36—37. Bégule et Bertaux, *Les chapiteaux byzantins à figures d'animaux à propos de quatre chapiteaux découverts à Lyon.* Extrait du *Bulletin Monumental,* 1911, fig. 4, pl. III.

[4] Bégule et Bertaux, op. cit. pag. 10—11.

entre les oiseaux et les béliers, on voit disposés alternativement des fleurettes, des rinceaux d'acanthe et même des oiseaux, la tête tournée en arrière. (Pl. II, 5.)

Ces chapiteaux-corbeille de Saint-Marc présentent une grande diversité de facture; ceux de la façade méridionale sont d'un travail plus soigné, la vannerie est percée à jour et se détache gracieusement du corps du chapiteau; les losanges, qui s'arrondissent en bas, semblent entrer tout naturellement dans le cercle supérieur de la corbeille. De cette forme naturaliste dériva la forme purement ornementale qu'on voit sur le chapiteau reproduit par nous sur la Pl. II, 5. Les tresses, brisées en zig-zag, se rejoignent sur ce chapiteau par le haut et par le bas suivant un angle de 45°; ainsi le corps de la corbeille est complètement indépendant du rebord et du fond. Le rebord est un simple listel étroit et sans ornements, mais le fond, gauchement copié d'après la double tresse du chapiteau de la façade méridionale, se décompose en deux coussinets superposés, celui du bas est plus large et plus épais; l'un et l'autre ont l'aspect d'un câble mais cordé en sens inverse.

En confrontant ces chapiteaux on s'aperçoit de suite que l'un a servi de modèle à l'autre, mais que le copiste en imitant a supprimé toute finesse de détail; d'où il résulte que son travail est lourd et sans grâce; la corbeille en vannerie accolée au torse du chapiteau perd en légéreté, et les béliers massifs l'écrasent par leur poids.

A l'autre extrémité du littoral adriatique d'Italie, dans la crypte de la cathédrale d'Otrante, nous voyons reparaître le chapiteau-corbeille (Pl. II 4). Le treillis est en losange; il est indépendant du fond, formé d'une couronne de feuilles lancéolées; le rebord supérieur est un simple cercle sans ornement. Le tailloir a la forme caractéristique, côtés échancrés et angles tronqués; la tranche porte au centre un cabochon ornementé à la place de la fleur d'églantier classique; aux quatre angles quatre oiseaux aux ailes repliées, comme à Sainte Sophie. Le tailloir très large est séparé de la corbeille par un grand espace; cela tient à ce que la corbeille elle-même étant plus

large que haute, l'artiste a néanmoins voulu observer les proportions normales d'un chapiteau, ce qui l'a amené à éloigner l'abaque: ce souci d'eurythmie se retrouve dans les chapiteaux coptes. Le travail, rudimentaire et hâtif, révèle les caractères des travaux coptes en pierre calcaire.

Le chapiteau-corbeille de Saint-Clément, à Rome, (Pl. II, 3) a été signalé depuis longtemps. La corbeille est plus haute que large; aussi l'abaque pèse presque immédiatement sur le bord. Le treillis en losange est indépendant du fond et du rebord; le fond lui-même est une double couronne de feuilles lancéolées; le marbre est creusé très profondement; les tresses sont fines et étroites. L'abaque, échancré et aux angles tronqués s'orne au centre des tranches d'un cabochon où s'accroche une feuille de lierre appartenant à une branche qui sort du panier. Les angles du tailloir sont supportés par des oiseaux aux ailes repliées; on n'en voit que deux car la colonne étant adossée, l'on n'a qu'une demi corbeille. Le travail est d'un ciseau plus sûr qu'à Otrante, capable de triompher des difficultés de la matière, et de rendre les formes avec un certain bonheur.

A côté des chapiteaux de Saint-Marc de Venise et de Saint-Clément de Rome il convient de placer les quatre chapiteaux découverts à Lyon[1] (Pl. II, 2), mais qui proviennent certainement de Rome, et plus précisement de Saint-Clément;[2] non seulement ils révèlent la même facture, mais encore deux d'entre eux sont distingués par les monogrammes caracté-

[1] «Les quatre chapiteaux ont la même forme, les mêmes dimensions (environ 0^{m} 38 de hauteur sur 0^{m} 52 de largeur entre les plus fortes saillies), et, de l'un à l'autre, la décoration ne diffère que dans les détails.» Ibid. p. 4.

[2] Bégule et Bertaux se demandent «comment se trouvent ils à Lyon, et depuis quand? Sans doute par hasard et depuis peu de temps. Vers 1855, le chanoine Chapot, alors maître des cérémonies, fit un voyage à Rome. Collectionneur qui ne craignait pas l'encombrement, il rapporta des marbres de toute sorte . . . Pour (les chapiteaux) on peut supposer que le chanoine Chapot les avait rapportés de Rome dans l'intention de les employer dans la construction d'un ciborium analogue à ceux des vieilles basiliques. C'eût été leur rendre, au moins peut-on le croire, la place qu'ils avaient occupée jadis dans une église inconnue». Op. cit. p. 15.

ristiques du pape Jean II, tels qu'on les voit sur les chancels de St. Clément.[1]

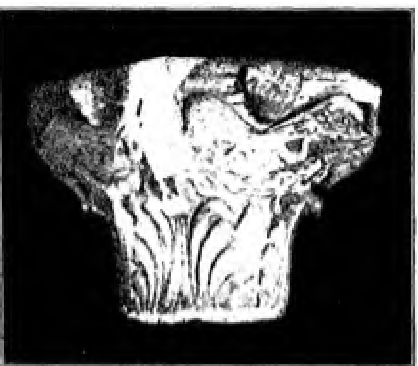
Ce qu'il y a, cependant, de surprenant c'est le désaccord prononcé qui existe entre la partie supérieure et la partie inférieure de ces chapiteaux. «La corbeille de l'un des deux chapiteaux (de St. Clément) est une vannerie identique aux corbeilles des chapiteaux de Lyon»,[2] mais les aigles et les guirlandes de la partie supérieure revèlent une autre école et nous transportent à l'époque impériale avancée. Nous publions ici un chapiteau des plus caractéristiques de cette époque, il se conserve au Musée archéologique de Milan (Pl. II, 1): on y verra les guirlandes et les aigles, le motif si cher au marbrier romain de l'époque impériale et qui inspira encore l'auteur des chapiteaux de Lyon.

Ainsi dans les chapiteaux de Lyon on ne trouvera pas encore cette homogénéité du travail, qui distingue les chapiteaux orientaux; avec la corbeille en vannerie décorativement tressée, avec les animaux non plus naturalistes, mais simplement ébauchés, selon les exigences de la nouvelle forme zoomorphe.

Pour expliquer ce désaccord si étrange qui signala le début de la formation du nouveau style, il faut bien admettre que les chapiteaux de Lyon furent exécutés par un marbrier

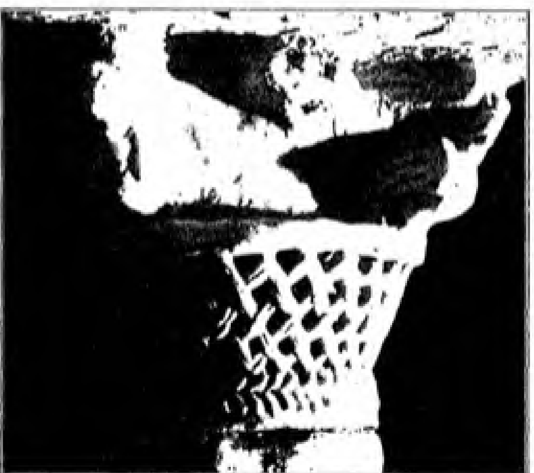
[1] Ibid. p. 6.

[2] La lecture la plus probable de ce monogramme serait, suivant Bégule et Berteaux (op. cit. p. 13) Anastasios avec un Θ grec et une S. latine (sic) A la lecture Johannes, qui s'imposait après l'étude consacrée aux monogrammes de St. Clément par de Rossi, Bégule et Berteaux objectent que dans les monogrammes du pape Jean II, «la lettre H est la plus distincte», alors qu'on «ne peut la retrouver dans les monogrammes de Lyon». Les doctes auteurs n'ont pas remarqué que dans les monogrammes existant de ce pape, la lettre A, dominante, à ce qu'il semble, dans les chapiteaux de Lyon, varie en importance et en dimensions. Mais surtout il faut se rendre compte qu'une considération d'ordre technique nécessite et justifie certaines modifications dans l'aspect des caractères combinés. Sur les chancels de St. Clément, le monogramme est taillé sur le marbre plein, et le lapicide était libre de borner le développement de ses lettres; sur les chapiteaux de Lyon, le monogramme est complètement détaché de la masse; il fallut prolonger certaines lettres, en particulier les jambages de l'A, pour les rattacher à la couronne et assurer la solidité de l'ensemble. C'est par là qu'on doit expliquer la différence d'aspect et la prédominance de l'A, qui ont impressionné Bégule et Berteaux.


1


2


3


4


5


6

Pl. II. Fig. 1. Chapiteau du Musée archéologique de Milan. (Phot. de l'auteur.) — Fig. 2. Chapiteau-corbeille de Lyon. (Phot. Bégule.) — Fig. 3. Chapiteau-corbeille de St. Clément de Rome. (Phot. Moscioni.) — Fig. 4. Chapiteau-corbeille de la cathédrale d'Otrante. (Phot. Moscioni) — Fig. 5. Chapiteau-corbeille de Saint-Marc de Venise. (Phot. Alinari.) — Fig. 6. Chapiteau-corbeille de pampres. Ravenne, Chapelle archiépiscopale. (Phot. L. Ricci).

romain à une époque de transition; il avait pour modèle un chapiteau oriental avec la belle vannerie et des animaux sommairement ébauchés, comme par exemple ceux de Baouît, il imita assez fidèlement la corbeille, mais réintégra, à la place de la forme zoomorphe du style néo-oriental, le bel aigle impérial du «labarum» romain, les guirlandes traditionelles et les monogrammes enguirlandés.

Il y a dans le style de ces chapiteaux une étrange cristallisation des influences différentes, un désir de marier dans un seul ensemble des motifs ornementaux, qui appartiennent à des époques différentes.

Cette tendance, d'ailleur, est caractéristique pour l'époque: c'est au même principe artistique que nous devons les chapiteaux de Jérusalem, d'Etschmiadzin, de Tusculum et de Baouît. A Jérusalem un chapiteau corinthien fut enfoncé dans une large corbeille en vannerie, à Etschmiadzin c'est un chapiteau ionien qui ressort du treillis d'une corbeille semblable, à Tusculum ce sont — nous le verrons tout à l'heure —, des feuilles d'eau, et à Baouît on retrouve à la place des volutes d'un chapiteau corinthien, les béliers aux cornes tordues en forme de volutes: une trouvaille d'un art en décadence de l'époque impériale, qui transforma, en introduisant la forme zoomorphe, le style sévère du chapiteau corinthien classique.

Il est intéressant de constater ici que dans les chapiteaux de la forme néo-orientale, on ne trouvera utilisés que les motifs ornementaux de la partie supérieure des chapiteaux de l'époque impériale, tandis que la partie inférieure restera invariablement cachée sous le treillis de la corbeille de vannerie ou de pampres.

La découverte des chapiteaux de Lyon répand une lumière nouvelle sur la question des influences; ils prouvent que les motifs romains, transformés et modifiés, constituèrent le patrimoine de l'art néo-oriental et que celui-ci influença à son tour l'art romain, qui n'accepta pas, cependant, de suite, ni intégralement le nouveau principe; il élimina d'abord tout ce qu'il y a de sommaire, dans cet art, en substituant aux formes ébauchées un travail plus précis.

Les chapiteaux de Lyon sont le chant du cigne d'un art qui était destiné à mourir le lendemain.

Il nous reste à parler du chapiteau-corbeille de Tusculum (h. o^m. 35 l. o^m. 33 Pl. I, 2). En beau marbre de Carrare, il se développe selon un galbe ondulé de forme naturelle et élégante, du type de la corbeille de la petite console de la Galerie Lapidaire (v. Pl. I, 4). Le tressage est en losange et rappelle, par la grosseur des brins, le tressage solide du haut κάλαθος de la canéphore du Musée National de Rome (v. Pl. I, 1). Les jours entre chaque tresse, formée de quatre brins, sont restreints; le marbre, comme celui du chapiteau d'Etschmiadzin, n'est creusé qu'à l'épaisseur du brin. Le treillis massif qui compose la corbeille est complètement indépendant du rebord supérieur et du fond; celui-ci est d'un aspect naturaliste assez heureux: ce n'est pas la tresse ordinaire en feuille de fougère, mais il est constitué par un faisceau de brins larges et plats, reliés, à des intervalles assez rapprochés, par un lien de trois brins; ce qui donne l'aspect du tressage en échiquier. Le rebord supérieur (s'il existait encore!) est aujourd'hui brisé sur tout le pourtour; de même il n'y a plus trace d'abaque ni de tailloir.

L'originalité du chapiteau de Tusculum consiste en ce qu'une couronne de feuilles d'eau émerge de la corbeille et s'épanouit sur toute la surface évasée; les feuilles qui s'élargissent avec aisance, et avec tendance à se recourber en haut, sont partagées en deux par une grosse nervure. L'idée est heureusement rendue, l'exécution fort adroite; l'ensemble ne nous donne pas, comme le chapiteau du Mont des Oliviers, ou celui d'Etschmiadzin l'impression de deux motifs disparates artificiellement unis, quoique le motif des feuilles d'eau soit emprunté à un chapiteau du type romain, où ces feuilles émergent d'une corbeille d'acanthe.

Plus encore que dans le chapiteau de St. Clément l'élégance et la sureté du travail sont remarquables, et nous font voir ce qu'étaient les travaux des marbriers romains à une époque voisine de la décadence.

Origine du chapiteau-corbeille et vue générale sur la scupture décorative néo-orientale.

Il semble qu'il soit désormais passé en habitude de faire venir des ateliers de Proconnèse, les chapiteaux-corbeille ou du moins leur prototype: Cattaneo décrète que ces chapiteaux «accusent le style byzantin dans son originalité la plus pure; ... il est clair que de tels dessins ne pouvaient être exécutés que par des ciseaux grecs»[1] Bréhier[2] est affirmatif en faveur de Byzance: «Exécutés à Constantinople en marbre de Proconnèse, ils ont été exportés dans toutes les parties du monde byzantin; on les a retrouvés en Egypte, en Afrique, dans les mosquées de Kairouan, en Italie . . . à Rome . ., à Parenzo en Istrie . . .» Berteaux[3] voit à Otrante «deux de ces chapiteaux en forme de corbeille tressée et flanquée de quatre aigles, que les marbriers de Proconnèse fabriquaient au VI[e] siècle pour l'exportation».

L'affirmation devient encore plus péremptoire sous la plume de Dom Leclercq:[4] «Les marbriers de Proconnèse, au VI[e] siècle, avaient la spécialité des chapiteaux en forme de corbeille tressée et flanquée de quatre aigles. Ce modèle était l'un des plus recherchés pour l'exportation.» Je crois que l'on a donné trop d'importance au fait que certaines de ces pièces sont en effet en marbre de Proconnèse. Les carrières de Proconnèse, fort importantes, ont été largement exploitées par Byzance, par l'Egypte qui manquait de marbres, et par d'autres pays; le port d'embarquement était Cyzique. Mais il ne paraît pas que l'on exportât d'ordinaire des tra-

---

1 *L'architecture en Italie du VI[e] au XI[e] siècle*, trad. Le Monnier, Venise Ongania 1824; à propos du chapiteau de St.-Clément.

2 Op. cit. p. 36.

3 *L'art dans l'Italie méridionale*, p. 77. Mais en collaboration avec Bégule (op. cit. pag. 11) il est moins affirmatif. En parlant des chapiteaux du ciborium de Parenzo où on voit un animal avec la crinière et le mufle d'un cynocéphale, et les oiseaux avec le long cou et la tête aplatie d'une autruche (Ib. fig. 6), ces auteurs se voient contraints de conclure: «Il est difficile de ne pas attribuer à ces deux chapiteaux une origine égyptienne et alexandrine».

4 Cabrol, *Dictionnaire*, art. Canistrum, t. II, col. 1844. Cf. aussi Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 132.

vaux terminés. On expédiait plutôt des blocs simplement épanelés.[2] Je ne vois pas où l'on trouve des documents pour attribuer aux ateliers de Proconnèse les chapiteaux-corbeille d'Italie. Celui de Tusculum est en marbre de Carrare; les marbres de Luna fournirent aussi des matériaux; mais on puisa surtout parmi les marbres des édifices d'époque païenne (Pl. I, 5; III, 3—5). En Egypte, les sculpteurs locaux exploitèrent les calcaires du pays: de nombreux chapiteaux de Saqqara viennent des carrières de Toura; à Ahnas, les colonnes seules sont en marbre de Proconnèse; le reste est en calcaire du pays.

Il n'y a donc pas lieu d'attacher d'importance à l'indication que l'on pourrait tirer de la provenance matérielle de quelques uns des marbres employés. Il est plus intéressant de rechercher l'origine des motifs habituellement adoptés pour les chapiteaux-corbeille, et surtout de rechercher le pays d'origine du style ornemental rudimentaire que ces sculptures trahissent.

Dans les chapiteaux antérieurs au VII[e] siècle, que nous avons examinés, nous avons retrouvé partout l'abaque échancré aux angles tronqués que montre le chapiteau romain de la fin de la République et de l'époque impériale. La fleur d'églantier placée à l'époque romaine, d'abord entre les hélices, puis au centre de la tranche de l'abaque, reparaît dans nos chapiteaux byzantins à la même place, soit sous forme de fleuron soit sous forme de croix fleuronnée (fig. A, 4) ou pattée (fig. A, 3). Le chapiteau du temple de la Concorde (fig. A, 2) fournit un excellent point de comparaison.

L'art de l'époque impériale substituait volontiers aux hélices, des motifs empruntés à la faune réelle ou fabuleuse: les aigles du «labarum», dauphins, chevaux ailés, griffons, béliers (Pl. II, 1, 2; fig. A, 1—3). C'est là évidemment l'origine des motifs pareils que l'on voit sur les chapiteaux sassanides[1], byzantins,[2]

[1] V. E. Naville, *Ahnas-el-Medineh,* dans *Egypt Exploration Fund,* 1894. t. XI; Strzygowski, *Orient oder Rom?* p. 40; *Koptische Kunst,* p. 75.

[1] Dieulafoy, op. cit., t. V, pag. 27—34, fig. 16.

[2] V. L'exemple classique du chapiteau Théodosien signalé par Strzygowski: *Das goldene Thor in Konstantinopel,* dans *Jahrb. des K. Deutschen*

et particulièrement sur les chapiteaux-corbeille d'Egypte, d'Otrante, de Rome, de Lyon, de Byzance et de Venise. L'art impérial avait sans doute subi sur ce point l'influence de l'art archaïque oriental: il faut chercher l'origine de ces motifs animés dans les chapiteaux de l'Egypte ancienne et dans les chapiteaux composites tels que ceux de l'Apâdana de Suse (fig. A, 1) et du portique des Cornes (Délos).[1] Le type romain du chapiteau à bélier doit beaucoup à ces traditions orientales qui ont abouti au premier siècle de l'ère vulgaire à ces formes chères à l'art impérial. Ce type romain a certainement formé le chaînion intermédiaire entre l'art oriental archaïque et l'art néo-oriental, car les chapiteaux byzantins que nous étudions ici en procèdent directement, et reproduisent les formes caractéristiques de cet art impérial. Nous tenons là un élément typique pour la solution des problèmes que soulève l'histoire des influences artistiques; l'esprit raffiné de l'hellénisme, ayant repris et poli les vieux motifs archaïques, les transmet à l'art néo-oriental; mais le vieil esprit oriental prend sa revanche et leur donne cet aspect simplifié, rudimentaire et ornemental que l'on observe dans les produits de l'art néo-oriental.

L'art sassanide présente sous ce rapport de curieux exemples: «la miniature et la sculpture décorative . . . sont franchement occidentales, mais doivent une allure distincte au nouveau milieu dans lequel elles se développent. On reconnaît déjà la répugnance qu'auront les ornemanistes à fouiller la pierre et on les voit substituer aux décors profonds de l'architecture grecque les creux à peine égratignés des artistes habitués à sculpter les dalles plates et les revête-

archäol. Inst. B. VIII (1893) pag. 27, fig. 17, et celui du Musée Imp. Ottoman. Bréhier, op. cit. p. 35. Pl. II, 2.

[1] Les taureaux agenouillés de Suse et ceux du portique des Cornes, la tête baissée pour supporter l'architrave, comme les béliers pour supporter l'abaque, marquent suffisamment la tradition artistique ininterrompue dans ces motifs animés (Phot. Alinari d'après le chapiteau du musée du Louvre). — Des combinaisons à trois têtes d'animaux, comme dans le chapiteau du palais archépiscopal de Ravenne (Pl. II, 6), rappellent des combinaisons semblables de l'art égyptien, et de l'art Ninivite. Cfr. l'ivoire du British Museum, Dieulafoy, t. III, fig. 57.

ments d'albâtre des palais ninivites; l'échine du chapiteau s'élève et tend de plus en plus à se transformer en une demi-sphère ou en un demi-ellipsoïde, expression simplifiée et applatie du kalathos corinthien ... Aussi bien devine-t-on à Hatra et à Warka les formes, les couleurs, les ornements, qui ne tarderont pas à devenir classiques des rives du Bosphore aux berges du Tigre» ...[1]

Ce passage nous apprend qu'il y a une grande différence entre les procédés des ornemanistes égyptiens et sassanides. Les uns et les autres issus de l'ancienne école orientale retombent sous l'influence de l'art raffiné hellénistique et le transforment selon le procédé et le goût du pays; mais, si les ornemanistes sassanides montrent une répugnance à fouiller la pierre, ceux d'Egypte, au contraire, la creuseront à jour et initieront par là une nouvelle forme artistique qui s'imposera ensuite progressivement aux différents peuples de l'Orient et de l'Occident, et au IX[e] siècle encore inspirera les marbriers musulmans.[2]

Le motif de la feuille aquatique, dont le chapiteau de Tusculum nous fournit un si bel exemple, a subi des péripéties fort semblables.

Disposées ornementalement en rangs alternés de premier et d'arrière-plan, les feuilles de lotus sont un élément caractéristique de l'ornementation égyptienne, particulièrement du chapiteau en forme de calice du Nouvel Empire.

---

[1] Dieulafoy, op. cit., t. V, pag. 32—34.

[2] Viollet, suivant l'opinion commune, cherche les origines de ce procédé à Byzance: «Les motifs décoratifs de cette catégorie sont mouchetés sur toutes leurs grandes surfaces, une sorte de décoration en ruches d'abeilles orne les parties dont la nudité trop blanche choquerait un oeil exercé. N'est-il pas permis de chercher dans cette horreur du vide . . . une interprétation inhabile et mal traduite de certains aspects décoratifs byzantins?» *Fouilles à Samara en Mésopotamie. Un palais musulman du IX[e] siècle*, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des I. et B. L.*, t. XII, (1911), 2[e] partie, pag. 704, cfr. les pl. XIV, XV, XXI. Nous croyons que les fouilles de Baouît et celles de Saqqara ont démontrées suffisamment où il faut chercher les origines de ce procédé. Les influences de l'art copte sur l'art musulman ont été notées par Gayet, *L'art arabe;* Saladin, *Manuel d'art musulman*, Paris 1907; Herzfeld, *Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem* dans *Der Islam*, Juillet 1910 et la réplique de Strzygowski, Ibidem février 1911.

La reconstitution tentée par de Vogüé (fig. D) du chapiteau du Temple de Jérusalem, comporte la même ornementation en feuilles de nénuphar. C'est en Grèce, pourtant, dans un chapiteau du temple de Dionysos à Athènes (fig. B, I) que nous trouvons les feuilles aquatiques dont la forme caractéristique inspira les différentes écoles postérieures. Ce motif devient très fréquent dans l'art romain, à partir de l'époque où furent exécutés les chapiteaux des thermes d'Agrippa et ceux de l'étage supérieur du Colisée; on le retrouvera souvent,[1] jusqu'au V[e] siècle dans l'église de Saqqara (fig. B, II), plus tard encore à Daphni (fig. B, III). Les sculpteurs romains emploient la feuille aquatique, soit en relief, selon le modèle fourni par le temple de Dionysos, soit applatie, comme dans le chapiteau de colonne votive trouvé dans le même temple. Accollée au corps du chapiteau, divisée par une grosse nervure, et bordée au contour d'un double trait, cette même feuille se retrouvera surtout sur les faces latérales des volutes cylindriques des chapiteaux ioniques, aux derniers temps de l'Empire. On en verra des exemples dans des chapiteaux de cet ordre conservés dans la cour d'entrée du Musée National de Rome. Il est fort probable que la persistance à Rome[2] du type de la feuille aquatique explique sa présence sur le chapiteau de Tusculum.

Resterait à s'enquérir de l'origine du motif de la corbeille tressée. L'ancien Orient aurait connu quelque chose de semblable, si le treillis métallique appliqué sur le chapiteau d'airain du Temple de Jérusalem avait la forme d'une corbeille. Mais le motif n'apparaît nettement qu'à l'époque romaine ainsi que nous l'avons vu plus haut; il a pu être suggéré assez naturellement par le galbe d'un chapiteau ou d'une console. Les divers types de l'époque impériale ont évolué

---

[1] V. Benoît, *L'architecture.* — I. *L'antiquité,* Ed. Laurens, pag. 506, fig. 247, 1.

[2] Pour fréquent qu'ait été ce motif dans la sculpture romaine de la fin de l'Empire, il y aurait exagération à qualifier, comme le fait Millet, (*Monuments de l'art byzantin; le monastère de Daphni,* Paris 1899, fig. 2, 5), de chapiteaux *de type romain* ceux qui se composent d'un rang de feuilles d'acanthe, et d'un rang de feuilles d'eau. V. nos figures.

chacun dans leur sens: le treillis fleuronné se retrouve dans les chapiteaux romains, d'Ispahan, d'Urfa, et des environs de Kairouan; la vogue grandissante de la tresse comme motif ornemental dans la sculpture orientale aura contribué à répandre le type de la corbeille tressée proprement dite. A Tourmanin et dans le chapiteau de Berlin, la corbeille est employée sans autre motif animal ou floral. Le chapiteau de Tusculum montre l'emploi logique et naturel de la corbeille comme récipient des feuilles aquatiques; l'idée est heureuse, et les deux éléments du chapiteau s'associent avec un goût encore pénétré d'hellénisme. Dans les autres cas nous sommes en présence d'une combinaison artificielle de motifs hétéroclites: à Jérusalem, et dans d'autres exemples plus tardifs, un chapiteau corinthien semble posé dans une corbeille qu'il déborde; en Egypte, à Venise, à Constantinople, à Otrante, à St. Clément de Rome, à Lyon on a superposé à la corbeille les éléments de la partie supérieure d'un chapiteau composite à motifs animés. Dans ces derniers cas, surtout la combinaison présente bien le caractère syncrétiste de l'art néo-oriental.

Ces motifs hétéroclites de l'art néo-oriental ont eu une influence importante sur la formation du style romain.

Nous connaissions déjà des chapiteaux d'époque tardive, à partir du VIII[e] siècle, où l'on voit de la corbeille sortir des hélices plus ou moins rudimentaires ou des feuilles d'acanthe fort stylisées, comme sur les chapiteaux de Capoue (fig. F), de Milan (Pl. III, 2), de la mosquée d'Achmed ibn Touloun, de Saint Nectaire (Puy de Dôme). Nous avions toujours pensé que ces chapiteaux dérivaient d'un prototype plus ancien. Le chapiteau du Mont des Oliviers vient confirmer cette hypothèse avec toute la netteté désirable.

Déjà au VIII[e] siècle la corbeille en vannerie se transforme en un cylindre réticulé, et le sommet du chapiteau corinthien ne conserve plus que les éléments essentiels et les plus saillants. Avec le temps on verra naître de cette idée mère d'autres combinaisons ornementales, plus compliquées et souvent moins heureuses. Sous quelle influence les artistes ont-ils imaginé cette alliance de l'un ou l'autre type de cor-

beille avec le chapiteau à décoration florale ou zoomorphe? Serait-ce un expédient imaginé par un artiste peu expérimenté pour éviter la tâche difficile de réaliser la donnée compliquée de la partie inférieure du chapiteau corinthien? En tout cas les Coptes ont tentés la transformation du chapiteau corinthien;[1] mais cette tentative avorta, la nouvelle forme rudimentaire et gauche, dérivée du corinthien, ne pouvait pas satisfaire le goût décoratif de l'Orient; il fallait chercher une autre solution et à cette recherche on a dû les nouveaux motifs hétéroclites, qui constitueront le charme de l'ornementation orientale et byzantine.

* * *

La dispersion géographique des chapiteaux-corbeille ne permettrait peut-être pas de résoudre la délicate question de l'origine de ce type pris en particulier. Il faut donc étudier les caractères d'ensemble de ce style rudimentaire et décoratif, où se rencontrent dans un assemblage fort éclectique tant d'éléments divers.

Nous avons vu ce style s'accuser déjà à Rome au III[e] siècle. A cette époque les influences orientales commencèrent à modifier notablement le caractère de la sculpture romaine: on se mit à donner la préférence à la richesse des matériaux sur la beauté des formes; la folle multiplication des ornements engendrait une confusion d'aspect d'autant plus marquée qu'en même temps les motifs perdaient de leur relief et le travail s'amollissait.[2]

Mais s'il s'agit de l'art des premiers siècles du moyen-âge, le résultat d'ensemble des fouilles exécutées un peu partout sur le territoire de l'ancien Empire Romain obligent à laisser à l'Orient l'initiative du nouveau style. Si les dévastations des barbares et les démolitions du bas moyen-âge

---

1 Cfr. Strzygowski, *Catalogue générale* etc., Gayet, *Les monuments Coptes du musée de Boulaq,* dans *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologiques française au Caire* t. III (3[e] fasc.) et *L'art copte.* Chassinat, op. cit. Pl. XLV—LIV; XCII—XCVII.

2 Benoît, op. cit., pag. 448.

ont laissé sur pied trop peu de monuments datant du VI° au IX° siècles, néanmoins les églises basses, les basiliques et les monastères qui ont succédé aux monuments détruits à Rome et dans la péninsule italique conservent encore une masse prodigieuse de fragments de sculpture du haut moyen-âge. Or ces fragments présentent le caractère rudimentaire et ornemental si typique dont l'Egypte semble bien présenter les exemples datés les plus anciens.

Strzygowski assigne à plusieurs reprises à l'Egypte l'initiative de ce nouveau style, en particulier des nouvelles formes de chapiteaux qui apparaissent selon lui au IV° et V° siècles. Il est vrai qu'en même temps, il plaide pour l'Asie-Mineure, et la Syrie.[1] Mais il avoue que la datation n'est sûre que pour l'Egypte: «Es ist aber eine, wenigstens auf ägyptischem Boden, zweifellos festzustellende Tatsache, daß die später byzantinischen Kapitellformen ihren Ursprung im späthellenistischen Oriente haben.»[2]

A propos du chapiteau-imposte de Ste Sophie de Salonique, il dit encore: «Alle diese Belege sind nun nicht etwa jünger als die Zeit Justinians, sondern eher älter. Für die ägyptischen Exemplare kann das mit Sicherheit gesagt werden; die syrischen sind aus der Zeit der großen byzantinischen Blüte, mindestens gleichalterig.»[3]

Leclercq[4] reconnaît nettement l'influence de l'Egypte sur l'architecture, la sculpture et la peinture à Byzance.

Nous ne voulons pas trancher ici la délicate question des influences orientales sur la formation de l'art byzantin; l'Egypte,

[1] C'est le problème de Mschatta: „Was uns hier in einem Erzeugnisse des IV.—VI. Jahrh. vor Augen steht, das muß seine Vorläufer in seleukidischer, parthischer und der älteren Sassanidenzeit gehabt haben; denn wir können beobachten, daß dieser neue Stil schon im II. und III. Jahrh. von einem gemeinsamen Zentrum, Mesopotamien aus auf Kleinasien, Syrien und Ägypten gewirkt hat." *Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst* dans les *Neue Jahrb. für das klassische Altertum* B. XV, p. 24 et *Mschatta, Jahrb. d. K. preuß. Kunstsammlungen* t. XXV (1904). Le palais de Mschatta, d'après Brünnow et Domaszewski (*Die provincia Arabia* t. II) et Diehl (*Manuel d'art. byz.* p. 48) serait plutôt du VI[e] siècle.

[2] *Kleinasien* etc.. pag. 47.

[3] Ibidem, pag. 118 et *Ursprung und Sieg d. altbyz. Kunst* p. XVIII—XIX.

[4] *Dictionnaire d'archéol. chrét.* sub voc. Byzantin (Art.), t. II, col. 1461.

la Perse Sassanide,[1] l'Asie-Mineure, et la Syrie ont contribué à transformer ou à modifier l'art profondement hellénistique de Byzance. Notre tâche est plus modeste, nous nous proposons, seulement, d'aborder ici la question de l'origine des chapiteaux cuirassés d'une ornementation à jour.

Le principe de l'art oriental auquel nous devons ces chapiteaux est très voisin du principe de l'art oriental archaïque. Ce nouveau style tend à «réduire les lignes à des contours afin de ne rien enlever à l'effet des surfaces».[2] Il demande à la sculpture des effets propres surtout à la peinture, comme par exemple les ombres profondes qui détachent en clair l'ornementation compliquée, et que l'on obtient en creusant profondement le marbre; l'ensemble architectonique n'est exprimé que par la silhouette de ses formes. Or l'art de l'ancien Orient, et notamment celui d'Egypte, ne se bornait-il pas, lui aussi, à rendre les silhouettes architectoniques en reservant au pinceau la décoration des surfaces?

Or les fouilles de Baouît[3] et de Saqqara[4] entre autres ont livré toute une série de chapiteaux et de fragments de sculpture coloriée[5] du même style rudimentaire et décoratif auquel appartiennent nos chapiteaux-corbeille.

Nous avons la date de la construction du monastère primitif de Saint Jérémie à Saqqara: Théodose[6] le vit en 518. Pour Baouît, les fragments de sculpture entre autres les chapiteaux à acanthe trilobée nous ramènent au moins au VI[e] siècle, sinon au V[e]. Strzygowski[7] n'hésite pas à dater du IV[e] ou V[e] siècle les chapiteaux-corbeille d'Egypte; les chapiteaux-corbeille d'autre provenance sont d'une époque assez rapprochée, celui de Tusculum est peut-être du V[e] siècle, ceux de Saint Clément furent exécutés sous le pontificat d'Hormisdas

1 Dieulafoy, op. cit., pag. 27—34.

2 Leclercq, loc. cit., col. 491.

3 V. Clédat, op. cit., Chassinat, op. cit.

4 Quibell, *Excavations at Saqqara* (1906—1907), Le Caire 1908, t. III. (Service des antiquités de l'Egypte.)

5 Les couleurs préférées étaient: noir de fumée, rouge de brique, jaune et vert.

6 *De Situ terrae Sanctae,* éd. Geyer, pag. 144.

7 *Cat. gén.*, fig. 97, pag. 71.

(514—523) par ordre du prêtre Jean dit Mercure, plus tard pape sous le nom de Jean II.[1]

Ceux de Venise, les plus anciens du moins, ceux de Constantinople, celui de Tourmanin sont assignés au VI[e] siècle. A Jérusalem, les chapiteaux du Saint-Sépulcre et de la mosquée El-Aqsa sont les héritiers plus immédiats de l'art hellénistique; mais celui du Mont des Oliviers trahit une influence égyptienne bien plus accusée, par la maigreur de l'acanthe, par la profondeur des sillons creusés au trépan dans le marbre. Il est intéressant de constater qu'un ornement peint sur la paroi du baptistère de l'Eleona se rapproche fort de la décoration d'une paroi de l'église de Saint Jérémie à Saqqara.

Malgré la richesse des matériaux fournis par les fouilles d'Egypte, malgré la nouveauté de motifs et de technique qu'on remarque, l'art copte est encore traité en Cendrillon par bon nombre d'archéologues, qui se refusent à lui reconnaître l'initiative du nouveau style; l'œil habitué à la finesse d'exécution de l'art helléno-romain est choqué par la formule simplificatrice et rudimentaire des œuvres de l'Egypte chrétienne. Il nous paraît que c'est là un préjugé, commun d'ailleurs aussi, croyons-nous, parmi les rares spécialistes de la paléographie copte. La sécheresse de l'exécution, la tendance si marquée à schématiser les motifs, portées en Egypte au maximum, ne sauraient nous autoriser à reporter ces œuvres à une période plus récente que celle à laquelle on assigne les œuvres similaires de l'Asie-Mineure, de la Syrie, de Byzance et de l'Italie du Nord. La formule simplifiée, au contraire, originaire d'Egypte, aura été adoptée, et en même temps traitée avec un goût plus raffiné dans des ateliers soumis à d'autres influences plus imprégnées d'hellénisme.

Je ne songe pas à nier l'importance de l'art de l'Asie antérieure dans la formation du nouveau style.[2] Je distingue

[1] de Rossi, *Bulletino,* S. I, an. 1869; S. II, an. 1870, pag. 143.

[2] On m'a reproché de donner trop à l'initiative égyptienne. M. Strzygowski dans la *Byzantinische Zeitschrift;* M. Baumstark dans *l'Oriens christianus,* ont relevé cette tendance, en rendant compte de mon ouvrage: *Ste. Marie-Antique* (comptes-rendus d'ailleurs aussi sympathiques que savants,

le cycle mésopotamien-byzantin du cycle égypto-romain; je reconnais aussi un cycle intermédiaire égypto-mésopotamien, qu'on retrouve surtout dans l'Asie antérieure, pays solidaire de l'Egypte depuis des milliers d'années par des influences réciproques.

L'Asie Mineure et la Syrie ont fourni à la jeune Byzance ses principes liturgiques et artistiques.[1] La position géographique et l'état politique de Byzance l'orientaient vers la Mésopotamie et l'Asie Mineure. Mais les mêmes raisons orientaient Rome vers l'Egypte et ces situations semblables ont produit des effets analogues. La liturgie romaine a beaucoup plus d'éléments communs avec les anciennes liturgies d'Alexandrie qu'avec celles d'Antioche: c'est l'avis de Mgr. Duchesne. La concordance dans la symbolique romaine et Alexandrine fut relevée par Dom Cabrol (*Dict.* sub voc. Alexandrie col. 1129—1130): «Ce qui est très important pour l'histoire de la symbolique, c'est de la voir faire usage de types d'une inspiration identique à Rome et à Alexandrie». Le droit égyptien a exercé d'indéniables influences sur le droit civil romain.[2] Certaines formes artistiques très spéciales, telles que le «nimbe rectangulaire» existent seulement en Egypte et à Rome.[3]

---

et dont je saisis l'occasion de les remercier). Je dois faire observer que j'avais en vue seulement les influences artistiques de l'Egypte sur *l'Italie méridionale, Rome et les pays de culture romaine.* Je reconnais l'influence préponderante de la Mésopotamie et de l'Anatolie sur le cycle artistique proprement byzantin, qui étendit son aire d'influence sur les régions directement soumises à Constantinople. Néanmoin le cycle byzantin lui-même n'est pas exempte d'influences égyptiennes; comme aussi le cycle égypto-romain n'exclut pas les influences asiatiques. C'est une question de prédominance.

[1] Strzygowski, *Kleinasien, ein Neuland,* pag. 192; Harnack, *Mission und Ausbreitung,* pag. 462: «Die heutige griechische Kirche ist die Kirche Konstantinopels und Kleinasiens oder vielmehr die Kleinasiens. Konstantinopel selbst hat seine Kraft in erster Linie von hier, erst in zweiter von Antiochien erhalten.»

[2] V. entre autres la dernière publication par Revillout: *Les origines égyptiennes du droit civil romain,* 1912.

[3] De Grüneisen, *Le portrait,* pag. 80 et suiv. *Le portrait d'Apa Jérémie. Note à propos du soi-disant nimbe rectangulaire,* dans les: *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1912, t. XII, 2e partie. Египто-эллинистическій ритуальный портретъ и средневѣковые портреты Рима съ «Tabula circa verticem» dans le „Христіанскій Востокъ".

Ces deux cycles, d'ailleurs, ne sont nullement clos aux influences réciproques; ils se sont rencontrés et combinés surtout dans certains centres privilégiées, à certains confluents de culture, parmi lesquels il faut placer Rome.

Mais outre la prédominance de son influence dans l'aire égypto-romaine, je crois qu'on doit reconnaître à l'Egypte l'initiative de la formule rudimentaire et décorative appliquée aux motifs de l'art impérial, puis reprise et traitée selon leur esprit propre par les divers ateliers locaux du monde byzantin. Et nous croyons trouver dans le motif du chapiteau corbeille la confirmation de notre façon de représenter la courbe des influences artistiques.

Originaire d'Egypte il a été traité diversement à Jérusalem, à Byzance, à Venise et à Rome, chaque pays y laissa son empreinte nationale et celle de Rome est, incontéstablement, la plus caractéristique. Il ne sera pas sans intérêt de le constater, c'est l'Italie méridionale, Otrante, qui nous montre les chapiteaux-corbeille les plus rapprochés du type égyptien.

III. Imposte provenant des ruines de Tusculum. (Pl. III, 3—5).

En même temps que le chapiteau-corbeille à feuilles aquatiques, est revenue à la lumière une imposte qui présente tous les caractères de l'art italien du VII[e] siècle. C'est une pyramide quadrangulaire tronquée, qui mesure 15 centimètres de hauteur; à la base, la largeur est de 37×32 cm; au sommet, de 17×17. Les côtés longs de la base sont ornées d'un motif en forme de câble terminé aux angles par de petites volutes; l'un des petits côtés s'orne de la caractéristique «fascia» romaine qu'on retrouve sur certains sarcophages de Ravenne.[1] Le côté correspondant présente un cordon, de volume égal, à stries obliques orientées vers le centre.

Изд. Имп. Акад., Наукъ 1912., t. I, fasc. 2, N° VI pag. 220—238. On trouvera d'excellentes remarques sur l'importance de l'art alexandrin dans Ainaloff: Эллинистическія основы византійскаго искусства.

[1] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, Pl. 356, n° 2; Portheim, *Über den dekorativen Stil in der altchristlichen Kunst*, Stuttgart 1886, p. 27.

Chaque face de la pyramide offre un ornement différent, qui, selon le style du VIIe siècle, n'occupe pas tout l'espace donné, mais se détache en faible relief sur un champ libre. L'une des faces plus étroites est ornée d'un arbuste stylisé, tout à fait semblable à ceux que l'on rencontre sur les sarcophages ou sur les chancels du VIe et du VIIe siècles, à Ravenne et à Venise. Du côté opposé, on voit une colombe portant un rameau d'olivier; le style contraste vivement avec celui des colombes dont on ornera les impostes des VIIIe et IXe siècles. Les faces plus longues sont ornées d'une tresse enroulée sur elle-même d'une façon un peu gauche, mais de manière pourtant à réaliser un motif en forme de croix, destiné à se détacher sur un fond neutre, partiellement inoccupé. Les cabochons ronds dans le centre des courroies qui s'enroulent rappelent les motifs d'entrelacs des mosaïques de l'époque impériale romaine. Les sarcophages et les chancels du VIe et du VIIe siècle montrent de nombreux exemples de ce procédé: plus tard on couvre uniformement de l'ornement adopté toute la surface donnée, comme on le voit sur les impostes du VIIIe siècle conservées au Forum Romain, et au Musée National des Thermes. La forme précise de la pyramide tronquée est encore un indice du VIIe siècle; plus tard l'imposte tend à se substituer au chapiteau lui-même, à devenir chapiteau-imposte; les volutes des angles s'accusent davantage; les côtés étroits deviennent convexes; l'ornement, le plus souvent la tresse, envahit toute la surface. On trouve un bel exemple de ces chapiteaux-impostes, de la fin du VIIIe siècle, dans la crypte de l'église de Saint-Silvestre au Mont Soracte.

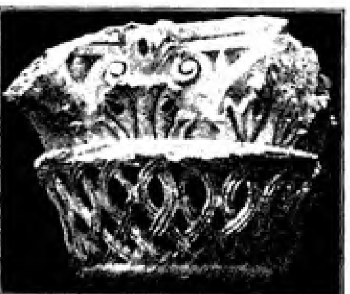
L'imposte de Tusculum est intéressante à un autre point de vue. Nous l'avons noté plus haut, les marbriers romains ont fait largement usage des matériaux que leurs fournissaient en abondance, les ruines des monuments païens. Ces monuments ne manquaient pas à Tusculum au VIIe siècle, les uns sur pied et les autres en ruines, détruits ou adaptés selon les besoins. Ainsi le temple de Jupiter Major devint l'église du Sauveur. Or, notre imposte laisse voir sur sa

base un bel ornement floral sculpté dans le style de l'époque impériale (Pl. I, 5). Ce bloc de marbre, barbarement remployé pour un monument chrétien, nous indique mieux que toute chronique, la carrière d'où proviennent les beaux marbres blancs gauchement retravaillés par les artisans indigènes.

* * *

Jusqu'au VI[e] siècle la sculpture italienne combine assez heureusement les influences étrangères et les traditions locales en des œuvres d'un ciseau encore élégant et d'un goût encore sûr; au VII[e] siècle elle s'épuise comme par enchantement; à partir du VIII[e] siècle elle reprend une vie plus assurée et s'engage sur des voies nouvelles. Laissons parler Cattaneo.[1] «L'influence exercée par l'art byzantin sur l'art italien pendant la première moitié du VI[e] siècle le releva quelque peu mais pour un temps seulement... Vers le milieu du VII[e] siècle il s'était dépouillé de tout ce qu'il avait emprunté à l'art étranger et était dans la plus complète nudité naturelle, je dirai même une nudité de squelette...; mais dès le commencement du VIII[e] siècle nous nous trouvons en face de travaux qui contrastent vivement avec ceux que nous avons vus jusqu'ici. On n'y découvre plus cette inhabileté excessive et cette négligence dont nous avons un exemple dans les sarcophages de Ravenne et de Venise; les lignes y sont tracées avec assez de soin et d'exactitude.» Il serait sans doute plus exact de dire que le VI[e] siècle a vu le dernier effort de l'esprit hellénistique à Rome; que le VII[e] siècle a été une période d'indigence et de transition, et que le VIII[e] s'est mis résolument à s'assimiler l'art néo-oriental. Mais la courbe de l'histoire de la sculpture à cette époque est exactement tracée dans les lignes qui précèdent. Les deux fragments de sculpture tusculane viennent, comme on l'a vu, confirmer cette façon de voir.

[1] Op. cit., pag. 70—71.


1


2


3


4


5

Pl. III. Fig. 1. Chapiteau-corbeille de l'église de l'Éléona de Jérusalem. (D'après la *Revue Biblique*. 1911, pl. VI,1 [Vincent]). — Fig. 2. Chapiteau réticulé du ciborium de la Basilique de St. Ambroise de Milan. (Phot. Ferrario.) — Fig. 3—5. Côtés de l'imposte de Tusculum. Propriété de l'auteur (v. pl. I fig. 5).

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem.

(Fortsetzung).

15.* — Pp. 231 Blr. 0,225×0,155 (Textspiegel ca. 0,17×0,11). **Ebd.** Schwarzes Leder, dick, biegsam; Innenseite der Deckel Pp. **Schr.** Ziemlich kräftiges Serṭâ des 19. Jahrh., sehr unregelmäßig; die Seite zu 19 Zn. Die Überschrn., soweit vorhanden, rot; nur die ersten 2 Seiten haben rote diakritische Punkte. Viele Schreibfehler sind von späterer Hand mit Bleistift korrigiert und viele Lücken ebenso ergänzt. Die ersten 3 Blr. sind nicht gezählt, dann 1—210, worauf sogleich 220—224; die letzten 4 Blr. gleichfalls nicht numeriert. **Gesch.** Bl. 2r⁰ Eigentumsvermerk (وقف) des Mkl.

Predigten des Patriarchen Matthaeus, kar.

1) Ohne Titel u. Überschr. beginnt der Text auf der dem ersten numerierten Bl. vorausgehenden Seite mit ܡܠܟܐ ܫܡܝܐ ܐܠܗܐ ܕܐܠܗܐ ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܕܥܠܡܐ M. 8, 4ᵇ. (Schluß Bl. 31r°). 2) Über die Buße und Reue. *Inc.* M. 4, 17ᵇ (Bl. 31r°—43v°). 3) Über den Greis und Propheten Simeon. *Inc.* λ. 2, 22ᵇ (Bl. 44r°—48r°). 4) Über das Fasten. *Inc.* ι. 4, 35 (Bl. 48r°—62r°). 5) Über Buße und Reue. *Inc.* λ. 13, 3 (Bl. 62r°—94v°). 6) Über die Buße. *Inc.* M. 3, 8 (Bl. 94v°—109r°). 7) Über Buße und Reue. *Inc.* ܡܛܠ ܡܢ ܢܚܙܐ ܫܠܡܘܬܐ ܢܚܬ ܐܠܗܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܥܠܡܐ ܠܐ ܟܠܢ ܡܫܡܫܝܢ ܩܕܡܘܗܝ ܠܐ ܟܢ ܡܢ ܫܠܡܐ ܘܡܫܡܫܝܢ dann M. 7, 21 (Bl. 109r°—126r°). 8) Über Buße und Reue. *Inc.* λ. 6, 48 (Bl. 126r°—134r°). 9) (Ohne Überschr.) *Inc.* M. 24, 42f. (Bl. 134r°—152v°). 10) (Ohne Überschr.) *Inc.* M. 4, 17ᵇ (Bl. 152v°—162r°). 11) Über die vollkommene Demut. *Inc.* ܐܪܐ ܗܘܐ ܠ ܐܢܫܐ ܕܡܢܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫܢܐ ܘܐܠܗܘܬܐ ܚܕܐ ܡܠܟ ܐܢܫܘܬܐ. Bl. 162r°—178v°). 12) (Ohne Überschr.) *Inc.* ι. 14, 15 (Bl. 178v°—190r°). 13) Über die Versöhnung. *Inc.* ܡܫܒܩܢܘܬܐ M. 6, 12 (Bl. 190r°—194r°). 14) Über das Fasten und das Gebet. *Inc.* M. 17, 20 (Bl. 194r°—202r°). 15) (Ohne Überschr.) *Inc.* ι. 6, 55ᵃ (Bl. 202r°—210r°). 16) (Ohne Überschr.) *Inc.* M. 26, 41 (Bl. 210r°—210v°, 220r°—224v°). (G.)

16.* — Pp. 218 Blr. 0,215×0,160 mit koptischer Paginierung. Ebd. Gepreßtes Leder mit Raufschr. [illegible], Schr. ar. Nschr. Bl. 217v°. [Dat. Behnâmkloster bei Mardin, Samstag, 27 Tôbâ 1529 n. Chr = 1246 *Mart.* Schrbr. Mönch Ǧirǧis. Gesch. Nach Bl. 180v°, bezw. 210v° im J. 1866 n. Chr. von Naʿamat-allâh Antonius ʿÂzâr in Aleppo gefunden und dem Mkl. geschenkt. (G).] [1]

A. Die asketischen Werke des Jôḥannân Sâβâ, genannt der geistige „Šêḫ", ar., die gleichfalls in ar. Übersetzung, aber in leicht abweichender Redaktion in der Pariser Hs. *Syr. 202 (Anc. fonds 117)*, der Londoner Hs. *Brit. Mus. 24 (Arund. Ar. 24)* und den römischen Hss. *Vat. Ar. 69* und *672* vorliegen. Vgl. Kat. Zotenberg S. 152ff. (Cureton) S. 33—38, A. Mai *Script. Vet. N. Coll. IV*, S. 136—142, Baumstark *Die christlichen Literaturen des Orients.* Leipzig 1911. II S. 24 bezw. über das syrische Original Assemani BO. I S. 435—444. Wright S. 109f., R. Duval S. 237f., Kat. Wright-Cook S. 445—471 und die Textproben bei Mösinger *Monumenta Syriaca I* S. 102—104.

Text Bl. 6v°—177v°. Derselbe umfaßt: 1) den Brief des Verfassers an seinen Bruder, Mönch im دير كنوبيون (Bl. 6v°—7r°), 2) die Vorrede dieses Bruders, zu den gesammelten Schriften von Jôḥannân Sâβâ (Bl. 7r°. v°), 3) die Abhandlungen (ميمر), hier 28 an Zahl (Bl. 8r°—110r°, 4) die Briefe, hier 48 an Zahl (Bl. 110r°—162v°), 5) das *capita scientiae* (روس المعرفة) betitelte Kompendium des geistlichen Lebens in drei Abschnitten (مقالة) (Bl. 162r°—177v°). Voraus geht Bl. 1v°—6r° ein Inhaltsverzeichnis. (B.)

B. Auszüge aus monastischen Schriften.

I. Des hl. Antonius, „des Vaters aller Mönche". Text Bl. 181r°—193v°: 1) Geistliche Lehre und Gebote über die Tugenden (Bl. 181r°—186r°) = Migne, *PG* XL, Sp. 1073 C—1080 A (latein. Übersetzg. des Abraham Echellensis aus dem Ar.). 2) Regeln und Gebote für seine Söhne, die Mönche im Kloster an-Naqalûn (Bl. 186r°—188r°) = *ibid.* Sp. 1066 D—1068, 1070, 1072 A. 3) Gebot aus dem Munde des hl. A.

[1] Diese Handschrift ist von mir *Festbrevier und Kirchenjahr der syr. Jakobiten* S. 17 Anm. 4 leider irrtümlich aus dem Gedächtnis als eine solche der Werke des Johannes Klimakos bezeichnet worden.

(Bl. 188 r°—188 v°) = *ibid.* Sp. 1079 BC. 4) Verschiedene Aussprüche dess. (Bl. 188 v°) = *ibid.* CD. 5) Aus den Geboten dess. (Bl. 188 v°—191 v°) = *ibid.* Sp. 1079 D—1082 D. 6) Ein (einzelnes) Gebot dess. an seine Söhne (Bl. 191 v°—193 v°). *Inc.* من الذى يقدر ينطق بالتعليم الحجيبة التى للاب انطونيوس لابس الروح الخ. Daran anschließend noch 6 Mönchsanekdoten (Apophthegmata, Bl. 193 v°—197 v°).

II. „Lehre des hl. ماوسانس (sic; = هارسايس? Horsiîsî, Orsiesios?), des Vorstehers der Einsiedler (المتوحدين) am Berge افاوت" (sic; = فاو φβοογ Phebou? Vgl. Mich. Jullien M. IV S. 583—587 u. St. Schiwietz *Das morgenländische Mönchtum* I. Bd. S. 156. 161). Text Bl. 201 r°—213 v°: 1) *Inc.* الله يجعلكم مستحقين رحمته بالخوة ويعطيكم فرغه من امور هذا العالم الخ (Bl. 201 r°—204 v°). *Explic.* فمن اراد انه يخلص فهو هذا ان يتعب ويجاهد. 2) Überschr. „Von demselben; gegen diejenigen, welche den Vorrang erstreben und ihren Oberen nicht gehorchen wollen, schrieb er diese vorzügliche Lehre für jeden, der hört" (Bl. 204 v°—213 v°). *Inc.* فليمكث كل واحداً (sic) منكم فى خدمته الويل لمن ينجس هيكل الله. قال ابينا (sic) ابو *Explic.* صغارًا وكبارًا الخ شنوده الويل للذين اعمالهم القبيحة تسبقهم الى منبر المسيح. (Unter der Annahme, daß Orsiesios der Autor ist, müßte der letzte Satz ein späterer Zusatz sein).

III. „Lehre aus den Worten des انبا ارساسيوس (Arsisios? Vgl. C. Butler *The Lausiac history of Palladius.* II. Cambridge. 1904. S. 25 f. 134. 190 Anmk. 15 — oder mit Annahme eines Schreibfehlers: Arsenios?) über die verderbte Freundschaft" (فى المصادقة الردية; Bl. 213 v°—220r). *Inc.* قال انا اريد ان اتكلم لاجل وجع قلبى وانا اشتهى ان اسكت لاجل اننى عاجز وادعهم على ما هم عليه الى يوم الحكم لئلا اكثر *Explic.* غير فهيم الخ. الكلام فيتكاثر على حزن القلب ويريدوا. (G.)

17.* — Pp. 133 Blr. 0,124×0,118 mit Numerierung 1—3, 6—135. Zstd. Die Blr. 4 und 5 verloren, Ebd. Papendeckel mit Lederüberzug und Raufschr. كتاب الدر الثمين وتفسير نشيد الانشاد عربى. Schr. die S. zu 12—15 Zn. Schm. Bl. 1v° Flechtbandkreuz mit der Umschrift I. C· X· C· T· C· O· T· NIKA; Bl. 2v° Flechtbandkreuz in Flechtbandrahmen mit der Umschrift; ПI CTATPOC ПЄ ПШНΗΙ ΝΤЄ ПΙΟΥΧΑΙ bezw. علاية الصليب هو الخلاص; Bl. 3r° über dem Titel Π-förmiges Flechtbandmuster mit Inschriftschild, in dessen Rahmen man liest: بسم الاب والابن وروح القدس الله الواحد; Bl. 43v°, 69v° je ein Flechtband-

kreuz unter einem Kapitelschluß; Bl. 91v° Flechtbandrahmen um Subscriptio; Bl. 91r° Bl. 92r° Flechtbandornament über dem Titel; über jeder Kapitelüberschrift Flechtbandstreifen und darunter: CTH ΘΕΟC بسم الله. Nschr. Bl. 135v°. Dat. 28. Abib 1411 (*Mart.* = 1694 n. Chr.). Gesch. Nach kar. Notiz Bl. 135v° von ܣܡܥܢ ܐܠܩܡܨ ܕܒ ܓܒܪܐܝܠ ܥܛܠ dem Mkl. geschenkt im J. 1854.

A. Dogmatische Katene mit dem Titel „Buch der kostbaren Perle über die Beleuchtung des festen Glaubens an die Religion". (كتاب الشهادات المسمى الدر الثمين فى ايضاح الاعتقاد فى الدين), die wie hier anonym in den beiden Pariser Hss. *Ar. 209*f., dem Severus ibn al Muqaffa' zugeschrieben in drei Beiruter Exemplaren *Ar. 117* ff. (Vgl. M. IX. S. 713ff.) und unter dem Namen des Abû Isḥaq ibn al-'Assâl in *Vat. Ar. 102* vorliegt. Vgl. besonders Mai *Script. Vet. Nov. Coll. IV.* S. 210.

Text Bl. 3r°—91v°. Derselbe umfaßt die schon von Mai a. a. O. verzeichneten fünfzehn Kapitel (باب): I (Bl. 3r°—7r°) über die Trinität, II (7v°—9v°) über die Geburt „Gottes des ewigen Wortes", III (10r°—16v°) über die wahre Leiblichkeit Christi und die hypostatische Union, IV (17r°—18r°) über die Jordantaufe, V (18r°—21r°) über die Versuchung Christi, VI (21r°—41v°) über seine öffentliche Wirksamkeit, VII (42r° —57r°) über sein Leiden und VIII (57v°—62r°) über seinen Tod am Kreuze, IX (63r°—65r°) über das aus seiner geöffneten Seite geflossene Wasser und Blut, X (65v°—69v°) über die Höllenfahrt der Seele Christi, XI (70r°—78r°) über die Auferstehung Christi, XII (78v°—81r°) über seine Himmelfahrt und XIII (81r°—84r°) über seine zweite Parusie, XIV (84v°—86v°) über die Sendung des Hl. Geistes und XV 87r°—91r°) nochmals über die Trinität.

Zitiert werden außer den Schriften des A und NT.s: Alexandros v. Alexandreia (IV. Festbrief): Bl. 25r°, 60v°, 77r°, Athanasios Bl. 13r°, 19v°, 23r°, 29r°, 31v°, 40r°, 51r°, 54v° 56v°, 59r°, v°, 61r° 64r° 66r°, 68v°, 75r°, v°, 80v°, Basileios Bl. 3v°, 8v°, 55r°, 56r°, 89r°, 90v°, Benjamin, Patriarch v. Alexandreia Bl. 54r°, 68r°, Dioskuros Bl. 21v°, 56v°, 61v°, Epiphanios Bl. 3v°, 10r°, v°, 11v°, 17v°, 19r°, 25r° 27r°, 30v°, 31v°. 44r°, 56v° 60v°, 66r°, 67r°, 68v°, 70r°, 77v°, 87r°, 90v°, „Patriarch" Felix v. Rom Bl. 55v°, Gregorios „der Große,

der Armenier“ bezw. Thaumaturgos Bl. 9r°. 25v°, 26r°, 60v°, Gregorios v. Nazianz Bl. 3r°, v° 6v°, 9r°, 14r°, 53r°, 55r°, 58r°, Gregorios v. Nyssa Bl. 9v°, 21v°, 68r° Ignatios (*ad Smyrnaeos; ad Antiochenos*) Bl. 8v°, Ja'qûβ v. Serûγ Bl. 11r°, 77v°, 78r°, 80r°, Johannes Chrysostomos Bl. 6v°, 9r°, v°, 17r°, 19v°, 22r°, 36r°, 40r°, „Patriarch“ Julius v. Rom Bl. 15r°, 25v°, 26r°, die „Kanones der Apostel d. h. die Didaskalia“ (الرسل الاطهار فى قوانينهم وهو الدسقلية, = AK) Bl. 75r°, Patriarch Kosmas v. Antiocheia Bl. 12v°, Kyrillos v. Alexandreia Bl. 3v°, 9r°, 10v°, 11v°, 19r°, 24v°, 25r°, 26v°, 27v°, 28v°, 29r°, 31v°, 39r°, 52r°, v°, 54r°, 59v°, 60r°, 65r°, v°, 66v°, 68r°, v°, 75v°, 77v°, 80v°, 89v°, Petros Martyr v. Alexandreia (Rede über die Taufe, Περὶ θεότητος) Bl. 8v°, 17v°, 26r°, 29r°, Polykarpos v. Smyrna (angebliches antihaeresianisches Werk κατὰ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως?) Bl. 53v°, Proklos v. Konstantinopel Bl. 25r°, 55r°, 57r°, Severus v. Antiocheia Bl. 3v°, 14r°, 15r°, 16v°, 17v°, 19r°, 22v°, 27r°, v°, 29r°, 31v°, 32r°, 33v°, 53r°, 54r° 55v°, 57r°, 60v°, 63r°, 65v°, 67r°, 68v°, 70r°, 73r°, 76r°, v°, 78v°, 80v°, 89r°, Theophilos v. Alexandreia Bl. 9r°, Patriarch اوضانيوس v. Alexandreia Bl. 13r° 28r°, „Patriarch“ ايطاليوس v. Rom Bl. 53v°.

B. Das Hohe Lied mit dem Kommentar Gregors v. Nyssa (كتاب سليمن ابن داود الملك المعروف بتسبيح التسابيح وهو نشيد الانشياد).

Text Bl. 92r°—135r°. Hinter je einem Absatz des biblischen Textes folgt die als تفسير القديس اغريغوريوس eingeführte Erklärung. Vgl. die fünfzehn Homilien Gregors v. Nyssa über das Hohe Lied Migne *P.G.* XLIV Sp. 736—1120.

Die Subscriptio von A (Bl. 91v°) bringt sowohl das „Buch der kostbaren Perle“ als auch den Hohe Lied-Kommentar in seiner unmittelbar vorliegenden Gestalt mit einem Elias, dem „Syrer“ (ايلياس السرياني) in Zusammenhang.

18.* — Pp. 222 Blr. 0,269 × 0,174. **Ebd.** Gepreßtes Leder über Holzdeckeln mit Raufschr. [illegible]. **Schr.** Serṭâ etwa des 17. Jhs. in 2 Spn. zu 25 Zn. **Gesch.** Nach Notiz Bl. 1r° (von wem?) einem Priester ܡܠܚܡ abgekauft, wobei dessen Bruder, der Priester ʿAbd al-Aḥad, und ein Priester ʿAbd an-Nûr Zeugen des Kaufabschlusses waren.

A. Kommentar zu den sonn- und festtäglichen Evangelienperikopen mit Einschluß derjenigen der Heiligen-Communia (ܦܘܫܩܐ ܡܟܢܫܐ ܡܢ ܐܘܢܓܠܝܘܢ: ܘܥܐܕܐ ܡܪܢܝܬܐ ܥܡ ܕܩܕܝܫܐ), abgesehen von dem syr. Titel. kar.

Text Bl. 1v°—149v°. Der rot geschriebene Evangelientext ist stückweise in den schwarz geschriebenen Kommentar eingeschoben. Nur ausnahmsweise geht dem letzteren der zusammenhängende Text einer ganzen Perikope voran. Gelegentlich findet sich eine besondere „geistige" Erklärung (ܬܘܪܓܡܐ ܪܘܚܢܝܐ). An Autoritäten werden zitiert: Aφrêm, <Dionysios> bar Ṣaliβî, Eusebios, Gregorios v. Nazianz (= „der Theologe"), Gregorios v. Nyssa, Ja'qûβ v. Edessa, Ja'qûβ v. Serûγ, Johannes Chrysostomos, Isidoros Presbyter v. Melitene, Mârûϑâ v. Taγrîϑ, Philoxenos und Severus v. Antiocheia.

B. Ein vorwiegend kirchenrechtliches Kompendium (ܟܢܘܫܝܐ ܙܥܘܪܐ ܟܠܗ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܩܢܘܢܐ ܡܢ ܟܬܒܐ ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ ܘܡܦܩܢܘܬܐ ܕܥܕܬܐ), abgesehen von dem syr. Titel des Ganzen und mehrerer Kapitel kar.

Text Bl. 140r°—171r°. *Inc.* ܫܘܒܚܐ ܠ ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܫܒܚ ܒܟܠ ܘܗܘ ܡܘܕܐ ܠܟܠ ܚܕ ܚܕ. Das Werk zerfällt in acht Kapitel (ܪ̈ܫܐ). Von denselben handelt: I (Bl. 140r°A—144r°B) über Einheit und Trinität Gottes und die Verfassung der allgemeinen Kirche, II (144r°B—v°B) über den Bau des Kirchengebäudes, III (144v°B—145r°B) über die eucharistischen Elemente, IV (145v°B—156r°B) über das Gebet und die Messe, V (156r°B—157v°A) über das Priestertum, VI (157v°—162r°A) über Priester, Diakone und über die Buße, VII (162r°A—165r°A) über das Gebet mit Anhängen über das liturgische Trishagion: Ἅγιος ὁ θεός usw. (165r°A—169r°A) und das „katholische" Glaubensbekenntnis (169r°B—170r°B) und VIII (170r°B—171r°B) über Erstlinge, Gelübde und Zehnten. Zitiert werden die „heiligen Kanones", die Kanones der Apostel, das Nicänische Konzil, Aφrêm, Epiphanios, Ja'qûβ <von Edessa?>.

C. Eine Sammlung vermischter Stücke, abgesehen von den syr. Titeln einzelner kar. Dieselbe umfaßt: 1) eine „Geschichte eines Kaufmanns" (Bl. 171r° B—172r°B. *Inc.* ܚܟܝܐ: ܬܐܓܪ: ܡܢ ܐܠܥܓܡ ܐܢܗ ܟܐܢ ܦܝ ܡܕܝܢܗ ܓܡܝܥ ܐܠܠܗ), 2) eine andere Erzäh-

lung (Bl. 172v°B—174r°A. *Inc.* ܒܣܡ ܐܠܐܒ ܘܐܠܐܒܢ ܘܪܘܚ ܐܠܩܕܣ ܐܠܗ ܘܐܚܕ ܢܣܬܥܝܢ), 3) ein auf die „Lehrer der Kirche“ zurückgeführtes „Gleichnis“ (ܡܬܠܐ) über die Erklärung des Evangeliums, genannt „der Pfirsich“ (ܕܘܪܩܢ) (Bl. 174v°A—177v°A. *Inc.* ܒܣܡ ܐܠܐܒ ܘܐܠܐܒܢ), 4) die ar. Übersetzung eines Mîmrâs Ja'qûβs v. Serûγ (Bl. 177v°A—183v°A. *Inc.* ܩܐܠ ܐܒܘܢܐ ܐܠܩܕܝܣ. ܡܪ ܝܥܩܘܒ), 5) eine Tûrgâmâ über den Sonntag, (Bl. 183v°A—192v°B) 6) eine Sammlung von Herrenworten aus den kanonischen Evangelien (Bl. 193r°A—195v°A), 7) eine Sammlung von sieben pflichtmäßigen Gebeten für die Gebetszeiten des kanonischen Officiums, nämlich Morgen, Terz, Mittag, Non, Abend, Schlafengehenszeit und Nacht (Bl. 195v°B—197r°B. Vgl. über eine umfangreichere ähnliche Sammlung z. B. Kat. Sachau S. 728).

D. Einige Festhomilien des Mošê bar Kêφâ in ar. Übersetzung kar.

Text Bl. 197r°—222r°. Derselbe umfaßt die Homilien 1) auf den Kirchweihsonntag (Bl. 197r°B—200r°B. *Inc.* ܩܐܠ ܐܒܘܢܐ ܐܠܡܛܘܒ ܐܠܦܘܡ ܐܠܕܗܒܝ ܡܪ ܡܘܫܐ), 2) auf die Verkündigung der Geburt des Täufers (Bl. 200r°B—207r°A. *Inc.* ܩܐܠ ܐܒܘܢܐ ܐܠܩܕܝܣ ܘܐܠܡܛܘܒ, 3) auf Mariae Verkündigung (Bl. 207r°A—212r°A. *Inc.* ܩܐܠ ܐܒܘܢܐ ܐܠܡܛܘܒ ܐܠܕܟܪ), 4) auf die Versuchung Christi (Bl. 212r°A—217v°A. *Inc.* ܩܐܠ ܐܒܘܢܐ ܐܠܩܕܝܣ), 5) auf die Heilung der Aussätzigen Bl. 217v°A—221r°B. *Inc.* ܩܐܠ ܐܒܘܢܐ ܐܠܡܓܘܒ ܐܠܟܠܡ), 6) auf den ersten Fastentag (Bl. 221r°B—222r°B. *Inc.* ܩܐܠ ܐܒܘܢܐ ܡܪ ܡܘܫܐ).

Im syr. Original liegt die Sammlung der Festhomilien Mošês in verschiedenem Umfang in den Hss. *Brit. Mus. Add. 17. 188* und *21. 210, Paris 206 (Anc. fonds 35)* und *207 (Anc. fonds 123)* und *Cambridge Add. 2918* vor. Vgl. Kat. Wright S. 621f., 877—882, Zotenberg S. 156—160 und Wright-Cook, S. 800—810, sowie Assemani BO. II S. 131, Baumstark *Festbrevier und Kircherjahr der syr. Jakobiten* S. 165.

19.* — Pp. 222 Blr. 0,351×0,200. **Ebd.** Leder mit Holzdeckeln und der Raufschr. ܟܬܐܒ ܐܠܡܘܥܛܐ ܘܐܠܡܬܐܠ ܠܐܒܘܢܐ. **Schr.** Serṭa in 2 Spn. zu 32—37 Zn. **Nschr.** Bl. 222v°. **Dat.** 15 Âb 1864 (*Gr.* = August 1553) unter Patriarch ʿAbdallâh aus dem *castrum* ܚܨܢ ܟܝܦܐ und Maφrejân Basileios aus dem Dorfe eines Eliasklosters. **Schrbr.** Presbyter Georgios.

A. „Buch der Kapitel“ (ܟܬܐܒ ܐܠܪܘܣ), anonymes asketisches Werk in 33 Abschnitten (ܪܐܣ), das vollständig auch in der Londoner Hs. *Brit. Mus. 26* (*Arund. Or 3*), der Pariser Hs. *Ar. 184.* und bis zum 14. Kap. einschließlich in der Berliner Hs. *Syr. 246* (*Sachau 154*) Bl. 81r°—156r° vorliegt, kar. Vgl. Kat. (Cureton) S. 33—38, Sachau S. 756ff.

Text Bl. 1v°—101v°. Von demselben stehen die Kapp. I: Bl. 1v°A—3r°A, II: 3r°A—6v°B, III: 6v°B—12r°B, IV: 12r°B—16r°B, V: 16r°B—20r°A, VI: 20r°A—22v°B, VII: 22v°B—25v°B, VIII: 25v°B—27r°A, IX: 27r°A—29v°A, X: 29v°A—31v°B, XI: 31v°B—34v°A, XII: 34v°A—37v°B, XIII: 37v°B—40v°B, XIV: 40v°B—44r°B, XV: 44r°B—47v°A, XVI: 47v°A—49v°A, XVII: 49v°A—52v°A, XVIII: 52v°A—54v°A, XIX: 54v°A—58r°A, XX: 58r°A—60r°B, XXI: 60r°B—63v°A, XXII: 63v°A—67v°B, XXIII: 67v°B—72v°B, XXIV: 72v°B—74v°B, XXV: 74v°B—78r°B, XXVI: 78r°B—79v°A, XXVII: 79v°A—83r°B, XXVIII: 83r°B—86r°B, XXIX: 86r°B—90r°B, XXX: 90r°B—92v°A, XXXI: 92v°A—96r°A, XXXII: 96r°A—97r°B, XXXIII: 97r°B—101v°B.

B. „Buch der Traktate“ (ܟܬܐܒ ܐܠܡܩܐܠܐܬ), anonymes Werk über Buße und Beichte in 22 Abschnitten (ܡܩܐܠܗ̈) und in der Form eines Gespräches zwischen Schüler (ܬܠܡܝܕ) und Lehrer (ܡܥܠܡ), das auch in der Pariser Hs. *Ar. 195* vorliegt und dort mit dem koptischen Patriarchen Kyrillos III ibn Laqlaq (1235—1243) in Verbindung gebracht wird, kar. Vgl. Kat. de Slane S. 49, Baumstark *Die christlichen Literaturen des Orients.* Leipzig 1911. II. S. 27.

Text (Bl. 122r°A—167r°A. Von den Traktaten desselben handeln I (Bl. 102r°A—107v°A) über die Beichte und den Weg zur Befreiung von der Todsünde und der läßlichen Sünde, II (107v°A—110v°B) über den Nutzen sowohl der Kommunion, als auch der Enthaltung von ihr in der Zeit kanonischer Buße und über die Bezeichnung der Taufe als Wiedergeburt, III (110v°B—144r°A) über die Gründe der Enthaltung vom Kommunionempfang in der Zeit kanonischer Buße, IV (114r°A—115v°B) über das Wort des Täufers M 3, 2, V (115v°B—118r°B) über die Herrenworte ι 14, 12

und M 17, 19, sowie das Pauluswort II Kor. 3, 7f., VI (118r° B—120v°B) über das Herrenwort μ 16, 17f. und die drei Gleichnisse vom Säemann, vom Unkraut und vom Sauerteig, VII (120v°B—122r°B) über das Herrenwort M 11, 12f., die fälschlich auch als solches bezeichnete Stelle ι 1, 17 und die evangelischen Worte M 3, 10 und 13, VIII (122v°B—124v°A) über die Apostelworte I Joh. 3, 9 und 5, 6, IX (124v°—127v°B) über das Herrenwort M 7, 24f. und das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfranen, X (127v° B—130v° A) über die Herrenworte M 16, 18f. und 11, 11, XI (130v°A—133v°A) über die Herrenworte M 10, 16 und 23, 9f., XII (133v°A—136r°B) über die drei Gleichnisse vom Schatze im Acker, dem Kaufmann und der Perle und dem ins Meer geworfenen Netz, XIII (136r°A—137v°B) über alle Vorteile des dem Priester abgelegten Sündenbekenntnisses, XIV (137r°B—140r°A) über das Herrenwort M 24, 43 (bezw. λ 12, 39) und das Wort des Täufers μ 1, 8 in Verbindung mit der Stelle I Joh. 5, 6, XV (140r°A—141v°A) über das Gleichnis von den klugen nnd törichten Jungfrauen und das Herrenwort M 16, 24, XVI (141v°A—147v°B) über die Gleichnisse von den klugen und törichten Jungfrauen und den Talenten, die Würde des Priestertums, Taufe, Buße und die priesterliche Handauflegung, XVII (147v°B—152r°B) über die Unmöglichkeit, ohne Leiden zu leben, über freiwilliges und Strafleiden und die Gründe von Reichtum und Armut des Sünders und des Gerechten, XVIII (152r°—155v°B) über die für den Büßer notwendigen Opfer, das Gleichnis vom ungerechten Verwalter, die Fußwaschung vor der Einsetzung der Eucharistie und die Stelle Lev. 20, 15, XIX (155v°B—159r°B) über das Pauluswort Röm. 2, 28 und den alten Bund als Gleichnis und Schatten des neuen, XX (159r°B—162v°A) über das Herrenwort λ 12, 32, die Notwendigkeit des Mönchtums, das Herrenwort λ 15, 8 und die Vorbilder der Herzensreinheit im Pentateuch, XXI (162v°B—166v°A) über die Fragen, wie der Priester seiner Mission der Sündenvergebung würdig wird, daß er sie nicht als Eigentum besitze, sondern von Christus geerbt habe und wie die Menschen Kinder des himmlischen

Vaters und Miterben Christi werden, sowie über die monastische Vollkommenheit, XXII (166v°A—167v°A) über das Herrenwort λ 12, 52 und das Wort des Täufers M 3, 12 (bezw. λ 3, 17).

C. Heiligenlegenden, kar., fast durchweg in einer anderen als der sonst bislange nachgewiesenen Textgestalt, nämlich: 1) Geschichte des hl. Šem'ôn (Bl. 167r°B—171v°B. *Inc.* [illegible], die ar. Übersetzung des in der Berliner Hs. *17 (Sachau 221)* Bl. 57v°—73r° vorliegenden syr. Textes. (Vgl. Kat. Sachau S. 583f.), 2) Geschichte eines hl. [illegible], seines Vaters (?) [illegible], seiner Mutter [illegible] und 50000 wegen derselben getöteten Märtyrer (Bl. 171v°B—172r°A. *Inc.* [illegible], 3) Geschichte des hl. Dîmeṭ des „Arztes der Seelen und Leiber" (Bl. 172r°B—179r°B. *Inc.* [illegible] [*sic!*] [illegible]), 4) Geschichte des hl. Kyriakos und seiner Mutter Julita (Bl. 183r°A—192v°A. *Inc.* [illegible]) 5) Geschichte des Kaisers Zenon, seiner Gemahlin Šams al-Munir und ihrer Tochter Hilaria (Bl. 192v°A—199v° = *Berlin 110 (Sachau 7)*, Bl. 66r°—83r°, *245 (Sachau 43)* Bl. 26v°—45v°. Vgl. Kat. Sachau S. 301f.), 6) Geschichte des hl. Johannes Sohnes des Euphemianos, eine Redaktion der Legende des „Mannes Gottes aus Rom", *alias* hl. Alexios (Bl. 199v°—203r°A. *Inc.* [illegible]), 7) Geschichte des Apostels Thomas, eine ar. Redaktion der Thomasakten (Bl. 203r°A—217r°B. *Inc.* [illegible]), 8) Geschichte der hl. Jungfrau Marina (Bl. 207 v°B—222v°A. *Inc.* [illegible] [*sic!*] [illegible]).

20.* — Pp. 291 Blr. 0,173×0,111 ohne ganz mod. weiße Blr., deren 1 vorn und 3 hinten sich befinden. Ebd. Gepreßtes Leder mit Raufschr. [illegible]. Schr. Serṭâ. Nschr. Blr. 290v°. 291r°. Dat. Mkl. in Jer. 17 Tammûz 2131 (*Gr.* = Juli 1820).

A. Serie von 36 Abhandlungen asketischen Inhalts ohne Gesamttitel und Einzelüberschriften, kar.

Text Bl. 1v°—179v°. *Inc.* [illegible]. Von den einzelnen Abhandlungen ([illegible]) steht I: Bl. 1v°—7v°, II:

8r°—15r°, III: 15v°. 16r°, IV: 16v°—17r°, V: 17r°. v°, VI: 17v°—18v°, VII: 19r°—20r°, VIII: 20r°—21v°, IX: 22r°—23v° X: 23v°—24v°, XI: 24v°—27r°, XII: 27r°—35v°, XIII: 35v°—38v°, XIV: 38v°—45r°, XV: 45r°—50r°, XVI: 50r°—54v°, XVII: 54v°—58r°, XVIII: 58r°—71v°, XIX: 71v°—78v°, XX: 78v°—81v°, XXI: 81v°—89r°, XXII: 89r°—92r°, XXIII: 92r°—94v°, XXIV: 94v°—98v°, XXV: 98v°—106v°, XXVI: 106v°—110v°, XXVII: 110v°—114v°, XXVIII: 114v°—117v°, XXIX: 117v°—122r°, XXX: 122r°—124v°, XXXI: 124v°—129r°, XXXII: 129r°—137v°, XXXIII: 138r°—143v°, XXXIV: 143v°—154r°, XXXV: 154v°—179v°.

B. Anonymes Werk über die Weltschöpfung und die ATliche Geschichte, kar.

Text Bl. 181v°—290r°. *Inc.* ܒܣܡ ܐܠܠܗ ܐܠܚܝ ܐܠܐܙܠܝ ܗܘ ܘܡܢܗ ܢܣܬܡܕ ܘܢܣܬܥܝܢ ܒܥܘܢ ܐܠܠܗ. ܐܠܟܐܝܢ ܟܠ ܫܝ ܠܗ ܐܠܚܡܕ. Nach dem Titel (ܟܬܐܒ ܐܠܐܦܗܐܡ ܦܝ ܐܠܟܠܐܡ ܐܠܡܘܚܕܐܢܝܗ ܡܢ ܟܠܡܬܗ ܡܠܐܝܟܬܗ ܘܦܠܟܝܬܗܡ ܘܐܠܐܪܥܝܐܬܗܡ. ܘܡܢ ܐܠܚܡܝܕ ܘܟܠܡܬܗ ܘܐܠܡܬܝܢܗ ܘܐܘܠ ܟܠܗ. ܘܡܢ ܗܕܗ ܐܠܐܪܡ ܐܠܗܝ ܟܠܗ ܐܠܠܗ. ܘܡܢ ܗܘ ܟܠܗ ܦܝ ܗܝܗ ܡܥܬܗ ܐܠܐܪܡ ܘܡܣܬܒܬܗ ܐܠܐܙܠܝܗ ܐܠܡܬܩܢܬܗ ܡܢ ܐܠܩܕܝܡ) bilden die Engelwelt und die Himmel, ihre Erschaffung und ihre Ordnung, das Hexaëmeron und die in allem Geschaffenen sich offenbarende Weisheit Gottes den Hauptgegenstand des Werkes. Weiterhin handelt dasselbe auch noch über die Geschichte Adams und Evas nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese, verfolgt in einem Abriß die Patriarchengeschichte und die Geschichte Israëls bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus, wobei u. a. Bemerkungen über die Magier und ihren Stern und über Johannes den Täufer fallen, und schließt mit einem Anhang von Fragen und Antworten über die ATliche Geschichte. Dasselbe Werk oder etwas Ähnliches scheint in der römischen Hs. *Vat. Ar. 129* Bl. 1—33 vorzuliegen. Vgl. A. Mai *Scr. Vet. Nov. Coll.* IV. S. 253.

21.* — Pp. 420 Blr. 0,216×0,158 Zstd. Die Bl. 79—142 stehen an falscher Stelle und hatten ursprünglich vor Bl. 331 ihren Platz. Ebd. Pappendeckel mit Tuchüberzug und Raufschr: ܡܝܡܪ̈ܐ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܐܦܪܝܡ ܘܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܝܥܩܘܒ. Schr. in A—D zu 15, in EF von anderer Hand 21 Zn. die S. Nschr. Bl. 78v°, 322v°, 394v°, 395r°. Dat. AB: 21 Ilûl 2121 (*Gr.* = September 1810), C: 21 Tammûz 2124 (*Gr.* = Juli 1813), D: Mkl. zu Jer. 2128 (*Gr.* = 1816/17).

In der Hauptsache Auszüge aus verschiedenen theologischen Werken, kar.

A. Auszüge aus dem auch hier dem Elias <von Nisibis> zugeschriebenen „Buche von den Heilmitteln zur Vertreibung der Traurigkeit“, das in Nr. 15 vorliegt.

Text Bl. 1v°—46v°.

B. Florilegium von Väterlehren „zu Nutzen des sich nach der Weisheit Gottes sehnenden Lesers“ (ܠܩܛܐ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ: ܠܥܘܕܪܢܐ ܕܩܪܘܝܐ ܡܣܟܝܢܐ ܠܚܟܡܬܗ ܕܐܠܗܐ: ܠܡܫܬܡܥܢܘܬܐ: ܠܗ ܡܫܡܥܢܘܬܐ: ܕܐܠܗܐ) aus Werken Bar ʿEβrâjâs.

Text Bl. 46v°—78v°.

C. Auszüge aus dem anonymen Werke in 33 Kapiteln, das in Nr. 17 A vollständig vorliegt.

Text Bl. 144v°—322v°. Anhangsweise folgen Bl. 323r°—326r°: 1) ein Kanon aus der Sammlung des Mâr Mîχâ und des Dionysios bar Ṣalîβî (Bl. 323r°—324r°), 2) ein Ausspruch des Dionysios bar Ṣalîβî (Bl. 324r°—325v°), 3) der sechste Kanon von Nikaia (Bl. 325v°—326r°).

D. Auszüge aus einem „Buch des Wagens der Geheimnisse des Intelligibeln“ (ܟܬܒܐ ܡܪ̈ܟܒܬܐ ܕܐܪ̈ܙܐ: ܕܡܬܝܕ̈ܥܢܐ) betitelten Werke des Maçrᴇjâns Basileios, genannt Šemʿôn Ṭûrânî in acht jeweils in so und so viele Abschnitte (ܦܨ̈ܠ) zerfallenden Traktaten (ܡܐܡܪ̈ܐ), das in den Hss. *Brit. Mus. Or. 2325, 4427* und *Cambridge Add. 2026* vollständig vorliegt. Vgl. Kat. Wright-Cook S. 1251f.

Text Bl. 79r°—142v° (bis ܡܐܡܪܐ 1, ܦܨܠ 1) 331r°—394r° (Rest).

E. Sammlung von Sentenzen und Anekdoten ungenannter Philosophen sowie des hl. Antonius des Einsiedlers in 49 Abschnitten, teilweise von einem Kommentar begleitet.

Text Bl. 396v°—409v°. *Inc.* ܐܢ ܡܠܟܐ ܦܝܠܣܘܦܐ ܚܕ ܡܢ ܢܝܟܢܕܪ.

F. Fragen und Antworten über verschiedene theologische Gegenstände angeblich gewechselt zwischen dem hl. Athanasios und einem Perser Antiochos.

Text Bl. 409v°—420v°. *Inc.* ܟܕ ܕܝܢ ܐܬܡܠܝ ܗܘܐ ܙܒܢܐ ܕܥܠ ܠܗ ܐܬܢܣܝܘܣ ܡܢ ܐܝܓܪܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ.

22.* — Pp. 142 Blr. ohne weißgelassene Blr., deren zwei vorn und mehrere hinten sich befinden. Ebd. Leder mit Goldpressung mod. Schr. Serṭâ des 19. Jhs. die S. zu 15 Zn.

Theologische Miszellaneenhs. kar. Der Inhalt gliedert sich in drei Schichten: 1) eine Reihe von Predigten (ܕܪ̈ܫܐ), die wohl den Schluß einer Sammlung von Predigten auf die hauptsächlichen Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs darstellt, umfassend a) eine Predigt auf das Fest der Verklärung Christi (Bl. 1r°—8r°. *Inc.* ܡܠܟ ܗܘ ܒܛܘܪܐ ܡܬܚܙܐ), b) eine Predigt auf das Fest des Entschlafens der Gottesmutter (Bl. 8r°—13r°. *Inc.* ܐ. ܫܡܥ ܠܐܠܗܘܬܢ), c) eine Predigt auf das Kreuzfest (Bl. 13r°—22v°. *Inc.* ܡܠܟ ܥܠܡܝܢ ܠܐܠܗܘܬܟ ܗܘ ܕܨܠܝܒܐ ܡܫܒܚܐ), d) eine Katechese, welche „die leiblichen Väter“ an „ihre Kinder“, „die Hohenpriester und Priester“ an „das Volk der Christen“ über „die Geheimnisse der Kirche“ richten sollen (Bl. 22v°—39r°. *Inc.* ܐܒ̈ܗܐ ܦܓܪ̈ܢܝܐ ܠܒ̈ܢܝܗܘܢ ܢܡܠܠܘܢ ܟܠ ܟܘܡܪܐ ܘ ܟܗ̈ܢܐ ܠܥܡܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ), 2) eine Reihe von Stücken griechischer Väter, nämlich a) Rede des hl. Johannes Chrysostomos über die zehn Gebote (Bl. 39r°—67r°), b) Abschnitt aus dem Werke des hl. Gregorios von Nyssa gegen Eunomios (Bl. 67r°—70r°), c) aus der Rede des hl. Johannes Chrysostomos gegen „diejenigen, welche nicht glauben, daß Christus Gott ist, und die Auferstehung leugnen“ (Bl. 71r°—76v°), d) anonymer Abschnitt über die Trinität (Bl. 76v°—78v°), e) die Gregorios Thaumaturgos zugeschriebene κατὰ μέρος πίστις (Bl. 78v°—86r°), f) die zwölf Anathematismen des hl. Kyrillos v. Alexandreia, begleitet von einem Kommentar (Bl. 86v°—98v°), g) von Gregorios „über das Brot, das Leib Jesu Christi wird,“ (Bl. 98v°—99v°), h) ein gleichfalls auf die Eucharistie bezügliches Stück unter dem Namen Kyrillos (Bl. 99v°—101r°) i) eine Frage über die Auferstehung (Bl. 101v°—102r°) und ihre Beantwortung durch Johannes Chrysostomos (102r°—184v°), sowie k) eine andere Äußerung des letzteren über den Gegenstand (Bl. 104v°—105v°), 3) eine Gruppe symbolischer Texte, hauptsächlich auf das Verhältnis zu den Armeniern bezüglich, nämlich a) das Unionssymbol der syr. Jakobiten und Armenier vom J. 1037 (*Gr.* = 725/26) (Bl. 105v°—109v°. Syr. bei Michaël d. Gr.

Chronik XI 20 *ed.* Chabot S. 459ff. Übersetzung II S. 496 bis 500. Vgl. Ter-Minassiantz *Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen.* Leipzig 1904. S. 71—81), b) ein vom Patriarchen Michael v. Alexandreia an den armenischen Katholikos Gregorios gesandtes Bekenntnis (Bl. 109v°—116r°. *Inc.* ܢܬܒܣܝܡ: ܢܐ), c) eine „Antwort auf den Brief über die Konvention der Armenier und jakobitischen Kopten“ (Bl. 116r°=117r°. *Inc.* ܢܬܒܣܡܘܢ: ܠܟ ܘܫܝܢ) und d) ein Glaubensbekenntnis Bar ʿEβrâjâs (Bl. 117r°—142r°. *Inc.* ܐ: ܢܣܒ ܒܝܕ ܒܠܚܘܕ: ܐܠܗܐ ܘܡܬܩܪܐ ܘܡܬܝܕܥܢ ܘܡܬܣܓܕܢܘܬܗ).

c) Gemischtsprachig:

23.* — Pp. 0,297 × 0,195. Zstd. Nach Bl. 51. ist eine größere Menge von Blrn. ausgerissen. Ebd. Pappe. Schr. Serṭâ des 19. Jhs. in A: in 2 Spn. zu je 31 Zn. in B: von anderer und jüngerer Hand zu 28 Zn. die S.

A. Die Sonn- (und Fest)tagspredigten des Patriarchen Athanasios von Jer., die vollständig in der römischen Hs. *Vat. Syr. 186* vorliegen, unvollständig, kar. Vgl. Kat. Assemani III, S. 416—426.

Text Bl. 1v°—51v°. Derselbe bricht in Nr. 17 der Athanasiospredigten ab. Voran geht diesen (Bl. 1v°A—2r°A) für den Ostersonntag die ar. Übersetzung des aus der griechischen Osterliturgie bekannten κατηχητικὸς λόγος des hl. Johannes Chrysostomos (= Nr. 9 der römischen Hs.). Die folgenden Athanasiospredigten selbst sind die Nrr. 11—26 und 28 der in Rom vorliegenden Sammlung. Dabei steht I: Bl. 2r°A—3r°B, II: 3r°B—6r°A, III: 6r°A—9v°A, IV: 9v°A—13r°A, V: 13r°A—17r°A, VI: 17r°A—19v°B, VII: 19v°B—21r°A, VIII: 21r°A—24r°B, IX: 24r°B—26r°B, X: 26r°B—28v°B, XI: 28v°B—32r°A, XII: 32r°A—35r°A, XIII: 35r°A—39r°A, XIV: 39r°A—41v°B, XV: 41v°B—44v°B, XVI: 44v°B—49r°A, XVII: 49r°A ff.

B. Anfang des Evangelienkommentars des Dionysios bar Ṣalîβî, der in Nr. 4 vollständig vorliegt, syr.

24.* — Pp. 270 Blr. 0,220×0,155 (Textspiegel 0,175×0,120). Zstd. Das gerippte Pp. von wechselnder Stärke wenig fleckig. Ebd. Halbleder, etwas abgenützt. Schr. Sehr kräftiges Serṭâ; die Überschrn. und Stichworte rot, z. Tl. auch die Interpunktion und die diakritischen Zeichen des Kar. Dat. Mkl. in Jer. 27. Juni 1861 n. Chr. Schrbr. Mönch und Priester Ǧirǧis ibn Faraḥ aus بالمعة حبد مصاد mit

dem Beinamen الزرّي (vgl. Nr. 9 u. 27). Bestr. Der gelehrte Mâr Eusthatheos (ܐܘܣܛܐܬܐܘܣ), d. i. der Maṭrân ʿAbd an-Nûr von Edessa, sammelte auf einer Visitationsreise eine Anzahl getrennter Hefte und gab sie dem Schreiber zur Abschrift und Sammlung im vorliegenden Bd. (Bl. 216r°—217r°).

A. Sammlung von Predigten, bestimmt zur Vorlesung an den Sonntagen und Herrenfesten, „entnommen den heiligen Vätern“, teils syr., teils kar. (wo nicht anders bemerkt).

Text Bl. 6v°—37v° u. 52r°—210v°: 1) Für den Sonntag der Kirchweihe. *Inc.* Ex. 25, 8 (Bl. 6v°—19v°). 2) Auf die Verkündigung, syr. (Bl. 19v°—23v°), dann Übersetzg. kar. (Bl. 23v°—29r°). *Inc.* λ. 1, 26. 3) Auf die Geburt unseres Herrn. *Inc.* λ. 2, 6f. (Bl. 29r°—37v°). 4) Auf das Fest der Erscheinung, syr. *Inc.* M. 1, 9 (Bl. 52r°—59r°). 5) Über die Buße und Reue des Sünders, syr. (Bl. 59r°—64r°), dann Übers. kar. (Bl. 64r°—69r°). *Inc.* M. 4, 17[b]. 6) Über den Eintritt unseres Herrn in den Tempel. *Inc.* ܐܝܗܐ ܐܠܐܟܘܗ ܐܠܡܚܒܘܢ ܐܠܡܟܪܡܘܢ ܠܢܐ ܢܬܟܠܡ ܡܢ ܓܕܝܕ ܗܕܐ ܐܠܝܘܡ ܐܠܥܙܝܙ ܘܡܢ ܡܚܒܬܗ (Bl. 69v°—72v°). 7) Zweite Pr. über dasselbe Thema. *Inc.* ܝܟܠܡܢܐ ܐܠܝܘܡ ܡܢ ܢܥܡܬ ܐܠܡܟܪܡ ܘܢܥܡܠ ܐܠܝ ܐܟܪܐܡ ܐܠܥܝܕ (Bl. 72v°—79v°). 8) Über die Buße und Reue der Bewohner von Ninive, von dem hl. Mâr Jaʿqûβ von Serûγ, dem Freunde des Mâr Severus. *Inc.* ܐܝܗܐ ܐܠܐܟܘܗ ܐܠܡܚܒܘܢ ܐܠܡܟܪܡܘܢ . . . ܠܢܐ ܐܝܘܡܐ ܟܠܗܐ ܐܠܝ ܐܠܝܘܡ ܐܠܡܒܐܪܟܗ ܢܥܡܠ ܠܠܗ ܟܠ ܡܐ ܢܩܕܪ ܥܠܝܗ ܡܢ ܐܠܒܪ (Bl. 79v°—89v°). 9) Auf den ersten Fastensonntag. *Inc.* ܡܬܠ ܡܐ ܢܩܠܢܐ ܟܠܡܬܗ ܢܩܠ ܐܠܝ ܗܕܐ ܡܢܗ ܐܠܟܠܡܗ ܐܠܡܩܕܣܗ dann M. 4, 2 (Bl. 90r°—95v°). 10) Ritus der „Versöhnung“ am „Montag der Verzeihung“ [vgl. *Fbr.* S. 206] (Bl. 95v°—96r°), dann Pr. über die Verzeihung an dems. Tage. *Inc.* M. 18, 15 (Bl. 96v°—103r°). 11) Über den Aussatz, syr. *Inc.* M. 1, 40 (Bl. 103r°—110r°). Dann die Überschr. „Pr., die gesprochen wird über das Zelt“ (ܡܫܟܢܐ); der Raum für den Text ist auf Bl. 110r°—114v° leer gelassen. 12) Über die Kanaaniterin, syr. *Inc.* M. 15, 22 (Bl. 115r°—122r°). 13) Über die eherne Schlange, wird gesprochen in der Mitte des Herrenfastens. *Inc.* ι. 3, 14 (Bl. 122r°—130r°). 14) Für den fünften Fastensonntag, Anfang kar. (Bl. 130r°—134r°), dann unvermittelt syr. Forsetzung (Bl. 134r°—137v°). *Inc.* λ. 7, 14[b]. 15) Für den sechsten Fastensonntag, über den Blinden. *Inc.* ι. 9, 6 (Bl. 138r°—145v°).

16) Für den Sonntag der Zweige und des Hosannah, syr. *Inc.* M. 21, 9 (Bl. 145 v°—153 v°). 17) Für den Montag des erlösenden Leidens über das Licht, syr. *Inc.* M. 25, 1 (Bl. 154 r°—161 r°). 18) Über das Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn J. Chr. *Inc.* (ι. 6, 55) ܩܐܠ ܡܣܝܚܐ . . . ܟܠܡܬܗ ܝܣܘܥ ܘܐܥܛܝܬܗܐ ܕܡܝ ܡܫܪܒܐ ܚܩܝܩܝܐ ܠܟܡ ܒܟܪܗܡ ܐܠܣܐܝܪܗ (Bl. 161 r°—169 v°). 19) Über die Leiden unseres Herrn J. Chr. *Inc.* ι. 15, 13. Is. 59, 20 (Bl. 169 v°—194 v°). 20) Über die Auferstehung unseres Herrn J. Chr. aus dem Grabe, beginnend kar., übergehend in syr., unvollst., mit Zitaten aus Aφrêm u. Ja'qûβ dem Lehrer. *Inc.* M. 28, 1 (Bl. 195 r°—196 v°; zum späteren Nachtrag des fehlenden Restes sind Bl. 197 r°—200 v° leer gelassen). 21) Über die Auffahrt unseres Herrn in den Himmel, syr. *Inc.* λ. 24, 50 (Bl. 201 r°—210 v°).

B. „Bericht über die Konzilien, und was ihre Veranlassung war, und von welcher Lehre aus die Trennung geschah, und wer dieselbe ausführte, und in welchen Tagen dies geschehen ist", kar. (= 3. Kap. aus der „Widerlegung des Sa'îd ibn Baṭrîq" oder „Geschichte der Konzilien" von Severus ibn al-Muqaffa', ed. v. P. Chébli, *Patrol. Orient.* t. III. Fasc. 2 S. 161—184. Text Bl. 37 v°—52 r°).

C. Geschichte des hl. Mâr Petrus, des Apostels, kar. Text Bl. 210 v°—215 v°. *Inc.* ܦܝ ܙܡܢ ܐܠܪܣܠ ܠܡܐ ܐܦܬܪܩܘܐ ܐܠܬܠܡܝܕ ܐܠܐܛܗܐܪ ܒܥܕ ܨܥܘܕ ܐܠܝ ܥܠܐ ܐܠܥܠܐ؛ ܦܥܠܘܐ ܡܣܝܚܐ ܡܩܐܠ ܐܠܡܩܕܣܝܢ ܠܟܪܙܗܡ ܐܝܢ ܡܐ ܟܪܙܘ ܦܐܢ ܐܠܬܠܡܝܕ ܐܟܠܡܝܢ ܐܢ ܦܘܡܝܗ ܐܠܟܠܡܝܡܝܗ ܘܪܐܘܐ ܝܣܘܥ ܐܢܗ ܦܘܡܝܗ ܢܥܡܗ. *Explic.* ܗܘ ܢܝܚܝܢ ܩܕܡܗ ܘܐܡܝܢ ܐܠܣܘܐ ܢܪܐܗ ܡܥ ܙܡܢ ܐܠܣܡܗ ܡܩܕܣܝܢ ܒܐܟܬܡܝܢ. *Epilog.* ܦܡܫܠ ܡܣܝܚܐ ܡܡܐܠ ܐܠܡܩܕܣܝܢ ܡܠܘܟܝ ܒܠܐܕܐ ܐܠܣܝ.

Nach dem Kolophon Bl. 216 r°—217 r° unbeschriebene Seiten bis Bl. 226 v°.

D. Erklärung des Vater Unser von dem Katholikos Basilios von Ṭûr 'Abdîn, d. i. dem Maphrian Šim'ôn ܐܠܛܘܪܥܒܕܝܢ, kar. Text Bl. 227 r°—262 v° (= *Cod. Beirut. ar. 112* Nr. 21 [vgl. M. IX S. 651] in besserer Sprache und Bearbeitung, wie eine Kollation ergab).

Der Verfasser lebte in der ersten Hälfte des 18. Jahrh.;

denn eine polemische Schrift von ihm in *Cod. Berol. syr. 260*, kar. (Kat. Sachau S. 791) und in einer Hs. in aš-Šarfeh, wo er übrigens den Namen Mâr Basilios Maphrian Simeon aṭ-Ṭûrânî führt, ist i. J. 1724 abgefaßt. Vgl. noch Predigten von ihm in *Cod. Berol. syr. 259*, kar. (Kat. S. 788). (G.)

(Fortsetzung folgt.)

Dr. A. Baumstark.
Dr. G. Graf.
Dr. Ad. Rücker.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem. (Nummer II). — Die beiden Mitglieder der Station, die zu Beginn des Jahres 1911 in Jerusalem weilten: Dr. Karge aus Breslau (für den vorchristlichen Orient) und Dr. Graf, Pfarrer in Obergessertshausen (für den altchristlichen Orient), sind gegen Ende des genannten Jahres nach Europa zurückgekehrt, mit reichem Material, das sie in Palästina und Syrien gesammelt hatten. Dr. Karge war kurz nach Ostern 1911 wieder nach Galiläa gereist, um in Tabgha seine Arbeiten zu beendigen, besonders um die nötigen kartographischen Aufnahmen zu machen sowie Pläne und Zeichnungen anzufertigen. Ferner durchforschte er die ganze Gegend zwischen Tiberias, Hattîn, Safed und der Mündung des Jordans in den See Genesareth zu dem Zwecke, das Material für eine genaue wissenschaftliche Beschreibung dieses hochwichtigen Gebietes und der dort erhaltenen Überreste zu sammeln. Er entdeckte dabei auch den Steinbruch, aus dem man die prachtvollen Steine für Tell Hûm gebrochen hat. Ferner fand er zwischen Tabgha und Chirbet Korâge wie zwischen dieser und der Mündung des Jordan in den See eine Menge von Spuren uralter megalithischer Ansiedlungen aus den prähistorischen Zeiten Palästinas, darunter etwa fünfzig gewaltige, gut erhaltene Dolmen, die bisher völlig unbekannt waren. Im Sommer führte er dann eine größere Reise durch Nordsyrien bis Aleppo aus, um die historisch so wichtigen, von der Landesnatur abhängigen Verbindungsstraßen zwischen Mesopotamien und der Mittelmeerküste einerseits und zwischen Palästina und Ägypten andererseits zu studieren. Nach Eröffnung der Bahnstrecke Alexandrette—Osmanije wird hier ein hochwichtiges Forschungsgebiet erschlossen werden. Von

Aleppo aus ging die Reise über Ḳal'at Sim'ân und Antiochien nach Alexandrette. Leider mußte Dr. Karge feststellen, daß die großartigste altchristliche Ruine Nordsyriens, Ḳal'at Sim'ân, der Zerstörung geweiht ist. Es haben sich dort und in der Umgegend Kurden niedergelassen, und es steht sehr zu befürchten, daß ihrer Zerstörungswut bald alles zum Opfer fallen wird. Karge sah mit eigenen Augen, wie sie eine herrliche Säule der Basilika zu Falle brachten und zerschlugen, um sie zum Kalkbrennen zu verwenden. Wir möchten daher die Gelegenheit benützen um die Aufmerksamkeit der Forscher auf diesen Punkt zu lenken und sie zu veranlassen, gemeinsame Schritte zur Rettung dieses großartigen Monumentes zu unternehmen. Mitte Juli traf Dr. Karge wieder in Jerusalem ein und begann mit der Sichtung des gewonnenen reichen Materials. Er beabsichtigt zunächst eine Reihe von Studien *Zur ältesten Geschichte von Galiläa* fertig zu stellen. Nach seiner Rückkehr vollendete er zuerst eine größere Publikation über die prähistorische Epoche von Galiläa, auf Grund deren er sich an der theologischen Fakultät in Breslau habilitierte. Dieses Werk liegt druckfertig vor und wird eine eigene Serie von *Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem* eröffnen. An dieses werden sich weitere Publikationen ähnlicher Natur anschließen. Unterdessen konnte Dr. Karge eine neue Auflage seines Berichtes über die *Funde und Forschungen in Palästina* (Münster, Aschendorf) bearbeiten, die eben erschienen ist.

Dr. Graf war frühzeitig genug aus dem Oriente zurückgekehrt, um bei Gelegenheit der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Hildesheim, Anfang Oktober 1911, über seine Forschungen zu berichten und über ein denselben entnommenes Thema einen Vortrag zu halten, der im *Oriens Christianus* veröffentlicht wurde. Er hatte sich auf der Rückreise in Beirut aufgehalten und dort noch weiteres Material gesammelt, so daß er die folgenden Publikationen auf Grund des von ihm bearbeiteten handschriftlichen Stoffes in der nächsten Zeit bearbeiten und in Druck geben wird:

1. Katalog der arabischen Handschriftensammlung der „Weißen Väter“ bei St. Anna in Jerusalem, mit einem Anhang: Die Handschriften der koptischen Kirchen in Jerusalem.

2. Ergänzungen und Berichtigungen zum Katalog der arabischen Handschriften der griechischen Patriarchatsbibliothek.

3. Drei unedierte arabische Homilien des Theodor Abû Qurra, Textausgabe und Übersetzung (eventuell, falls sie sich als echt erweisen sollten, dazu griechische Bibelscholien von demselben nach einer Handschrift in Konstantinopel).

4. Die angebliche Disputation des Abû Qurra mit moslimischen Gelehrten vor dem Chalifen al-Ma'mûn, Text und Übersetzung.

5. Anthropologische Definitionen aus dem „Buch der Erkenntnis" des ʿAbdallah ibn al-Faḍl (aus der einzigen Handschrift in Beirut), Text und Übersetzung.

6. Texte und Übersetzungen aus dem „Buche des Beweises" von Ps.-Athanasius-Eutychius, nämlich: a) Die Zeugnisse für die Heiligtümer Palästinas; b) Abschnitte über Taufe, Myron, Eucharistie, Fasten, Gebetsrichtung, Sonntag und Auferstehung.

7. Die arabischen Diaṭessaron-Fragmente in Beirut. Text mit wörtlicher Übersetzung und kritischem Notenapparat.[1]

8. Das Schriftstellerverzeichnis des Ibn al-Assâl, Text und Übersetzung. Vgl. oben S. 205—226.

9. „System der Wissenschaften" aus der Einleitung zu einem anonymen Bibelkommentar, Text und Übersetzung.

10. Lexikon liturgischer Termini in syrischer, arabischer und koptischer Sprache (eventuell erweitert, in Verbindung mit anderen Fachgenossen).

11. Liturgiegeschichtliche Studie über die letzte Ölung in den orientalischen Kirchen (mit Texten).

12. Ergänzung und Fortsetzung der „Christlich-arabischen Literaturgeschichte" des Verfassers.

Von diesen größeren Darstellungen wird das Manuskript des „Katalogs christlich-arabischer Handschriften" in kurzer Zeit fertiggestellt sein und in Druck kommen, im Umfang von 8 bis 10 Bogen. Daran werden sich zunächst die Auszüge aus dem „Buch des Beweises" anreihen, deren Bearbeitung für den Druck bereits weit vorangeschritten ist. Kleinere Studien erscheinen im *Oriens Christianus*, in den *Biblischen Studien* und in der Tübinger *Theologischen Quartalschrift*.

Als Nachfolger von Dr. Karge traf im Oktober 1911 P. Dr. Evarist Mader in Jerusalem ein. Er hat es übernommen, zunächst die alten kananäischen Opferstätten kritisch zu untersuchen und eine zusammenfassende Darstellung derselben zu liefern. Dann unternahm er die Vorarbeiten für eine groß angelegte topographische und archäologische Beschreibung des Heiligen Landes, die in den Arbeitsplan der Station aufgenommen wurde, und zwar wollte er das Hauptaugenmerk auf das noch wenig erforschte südliche Judäa richten. Die Vorstudien begann er in der Umgebung von Jerusalem, und er konnte bereits hierbei manche interessante Entdeckungen machen. So fand er am 26. Oktober 1911 bei Medije, etwa 30 Kilometer nordwestlich von Jerusalem, das

[1] Ist unterdessen erschienen als Anhang zu Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons.* Vgl. unten S. 350f.

Anmerkung der Redaktion.

für das Modin der Makkabäer gilt, ein altkananäisches Schachtgrab aus dem 13. bis 14. Jahrhundert vor Christus mit zahlreichen Keramikstücken, Grablampen u. dergl. Dasselbe scheint zu einer größeren Nekropole zu gehören. Dieselbe ist völlig verschieden von den durch Clermont-Ganneau erforschten jüdischen und byzantinischen Grabstätten bei Modin, die über eine halbe Stunde entfernt liegen. Ferner stieß er in einer tiefen Talschlucht auf 7 römische Meilensteine, die früher an der Straße von Jerusalem nach Jericho standen und die teilweise unbekannt sind. Vor allem forschte er überall nach den „sakralen" Felsschalen, von denen er ein charakteristisches Beispiel beim Toten Meere, nahe bei der Quelle von ʿAin Ğidi konstatierte. Eine achttägige Forschungsreise mit Professoren und Schülern der „École biblique" der Dominikaner brachte ihn ein erstes Mal in die Gegend von Hebron und damit in sein besonderes Forschungsgebiet. Später unternahm er unter großen Anstrengungen eine dreiwöchentliche Forschungsreise nach Südjudäa. Er machte dabei eine genaue Nachprüfung der großen englischen Stabskarte, wobei sich herausstellte, daß dieselbe in den Einzelheiten manche Lücken und Ungenauigkeiten aufweist. Dr. Mader konnte von dieser Reise eine reiche Sammlung von Notizen topographischer und archäologischer Natur sowie über Ortsnamen heimbringen, als Grundlage für eine genaue Beschreibung dieser Gegend und der dort gelegenen zahlreichen Ruinen.

Im Frühjahr 1912 trat Dr. Rücker, Privatdozent in Breslau, an die Stelle von Dr. Graf, um die Forschung für die altchristliche Epoche weiter zu führen. Hauptsächlich will er sich den koptischen Handschriften der Bibliotheken in Jerusalem zuwenden, ferner die altchristlichen Denkmäler in der Stadt und der näheren und weiteren Umgebung zum Gegenstande seiner Untersuchungen machen. Ein bestimmter Publikationsplan wird sich erst nach Gewinnung einer genauen und vollständigen Übersicht auf beiden Gebieten ergeben; in dem nächsten Berichte sollen darüber nähere Mitteilungen gemacht werden.

Für die leitende Kommission
Prof. J. P. Kirsch.

Les travaux de l'École Biblique de Saint-Étienne durant l'année scolaire 1911—1912. — *1. Voyages et explorations.* — Suivant l'usage, l'année studieuse a été inaugurée par une excursion d'une semaine, dont le but fut, cette fois, la montagne d'Ephraïm, avec son principal centre d'attraction, Rentis, l'ancienne Arimathie. De là, la caravane descendit vers Modîn, actuellement Mediyeh, puis sur Lydda, Ramleh, Amwas, toutes localités intéressantes à plus d'un titre. Cependant,

deux autres voyageurs, préférant de plus vastes horizons, partaient pour la Haute-Syrie et la Mésopotamie. En effet, M. l'abbé Tisserant, sous-bibliothécaire à la Vaticane, et le R. P. Carrière consacrèrent plusieurs mois à la visite de ces pays si fameux dans l'histoire du christianisme en Orient, sans parler de souvenirs plus anciens. Antioche, Édesse, Mardîn, Nisibe, Mossoul, Bagdad, Babylone, Palmyre, Damas furent les principales étapes de cette immense tournée. Ils n'étaient pas encore de retour, que les étudiants de l'École Biblique reprenaient la vie nomade au désert de Juda et sur les rives désolées, mais toujours si pittoresques, de la mer Morte. Inutile d'énumérer les campements que l'on fit alors. L'étape à Engadi, l'ascension de Masada, la visite du Djébel Ousdoum sont des choses qui s'imposent avec un tel itinéraire. Après Pâques, c'est l'époque des voyages plus lointains. Pendant que les Pères Jaussen et Savignac, accompagnés de M. Tisserant allaient relever certains vieux châteaux du *limes* d'Arabie, la caravane de l'École grossie d'un contingent d'honorables professeurs de diverses nationalités traversait le Ghôr pour se rendre à 'Ammân, à Djérasch, à Tibériade, et de là à Safed, Banias, Sidon, point *terminus*. Nous n'avons pas à insister ici sur ces différentes localités; nous nous bornons à signaler l'odieuse démolition qui s'acharne sur les ruines de 'Ammân, et la découverte à Sidon d'une nouvelle tombe à puits très profonde, où se voient encore des sarcophages phéniciens. Rien de nouveau à signaler aux Echelles tyriennes, sinon l'exploitation partielle des ruines d'Oumm el-'Awamîd par des indigènes. Au moment de notre passage, on mettait à découvert les ruines d'un temple phénicien, dont la décoration de style égyptien était encore très visible. Les Arabes venaient également de trouver un sphynx semblable à ceux que Renan avait jadis découverts, mais ils l'avaient enterrés, en attendant l'heure d'un marché fructueux. En Galilée nous eûmes le plaisir d'étudier les ruines de l'église de Nazareth, naguère déblayées par le R. P. Prosper Viaud, et les fouilles du mont Thabor dirigées avec intelligence par le R. P. Gassi, qui en donnera un compte-rendu dans un avenir plus ou moins prochain.

Avec ces temps de guerre, les explorations des *tells* palestiniens demeurent suspendues pour la plupart. Samarie, Jéricho, Megiddo présentent leurs tranchées béantes, que les décombres commencent à reconquérir. Les puits de l'Ophel à Jérusalem gardent encore leurs fermetures mystérieuses, et le premier coup de pioche n'a pas été donné à Sichem, ainsi qu'on attendait. Seuls, les représentants du *Fund* anglais, M. M. Mackenzie et Newton viennent de reprendre leur tâche à 'Aïn-Schems. Les découvertes épigraphiques paraissent subir la même morte-saison. A part deux textes à 'Ammân sans grande importance et l'inscription de Lysanias d'Abilène que la Revue Biblique

a publiée récemment (1912, p. 533) et que nous avions été voir en juillet dernier, le P. Dhorme et moi, au cours d'un voyage de vacances, je ne trouve rien de bien sensationnel à signaler. C'est pendant ce même voyage que nous avons pu constater les éboulements qui se sont produits à la source du fleuve Adonis, le Nahr Ibrâhîm, à Afḳâ. Les murs du temple sont à bas, et le flanc de la montagne qui forme la paroi méridionale de l'amphithéâtre naturel où les cascades descendent avec fracas, s'est affaissé comme par étages. Le site toutefois conserve comme auparavant son aspect saisissant. A Tormous 'Aiyâ, non loin de Seiloûn, des fellaḥîn ont trouvé un beau sarcophage de marbre, orné de reliefs exécutés d'une façon très artistique. Malheureusement cet objet est maintenant en pièces. Toutefois la municipalité, avertie à temps, a sauvé du vandalisme musulman, d'importants fragments de cette œuvre d'art hellénique. Dans cette enquête, la commission gouvernementale s'était adjoint le P. Savignac.

Publications. — *La Revue Biblique* a donné, dans le courant de l'année, le compte-rendu des fameuses fouilles de l'Ophel, ainsi que les conclusions qui s'en dégagent pour la topographie de Jérusalem. Ces articles donnaient comme un avant-goût de la publication de Jérusalem antique dont le premier fascicule vient de paraître. Le P. Vincent ajoutera bientôt à ces travaux d'autres études archéologiques et des plans très précis concernant des édifices chers à tout amateur d'Orient chrétien: le Saint-Sépulcre et Bethléem. On aura donc avec l'Eléona, des études fondamentales sur la trilogie des fondations constantiniennes: Saint Sépulcre, Mont des Oliviers, Bethléem. La publication des tablettes de Dréhem par le P. Dhorme dans la *Revue d'Assyriologie*, nous reporte à des temps plus reculés. Outre ses articles de la R.B., le R. P. Lagrange a écrit dans le *Correspondant* du 10 mai 1912, sur la colonie juive d'Eléphantine. Le second volume de la Mission d'Arabie des PP. Jaussen et Savignac est sous presse. Les sujets des conférences publiques données, l'hiver dernier, à Saint Étienne, sont les suivants: Les nouveaux papyrus d'Éléphantine, par le R. P. Lagrange. — Quelques châteaux à l'est du Derb el-Ḥadj, (avec projections), par le R. P. Savignac. — Darius I d'après ses inscriptions, par le R. P. Dhorme. La morale chez les Grecs avant la philosophie, par le R. P. Petitot. — Pierre Loti et l'Orient, par le R. P. Créchet. — La vallée du Jourdain par le R. P. Abel. — Une fleur de Bethléem, Sainte Eustochium, par le R. P. Génier. — Sainte Marie la Neuve, par le R. P. L. Dressaire. — Au bord du Lac de Tibériade par Don J. Biever.

P. F.-M. Abel O. Pr.

C) BESPRECHUNGEN.

Dr. Otto Bardenhewer, Apostol. Protonotar, Geh. Hofrat, Professor der Theologie an der Universität München, *Patrologie. Dritte großenteils neubearbeitete Auflage.* Freiburg i. B. (Herdersche Verlagshandlung) 1910. — XI, 587 S.

Lic. Hermann Jordan, Professor an der Universität Erlangen, *Geschichte der altchristlichen Literatur.* Leipzig (Verlag von Quelle & Meyer) 1911. — XV, 521 S.

Otto Bardenhewer, Doktor der Theologie und der Philosophie, Apostol. Protonotar und Professor der Theologie an der Universität München, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. Dritter Band. Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge.* Freiburg i. B. (Herdersche Verlagshandlung) 1912. — X, 665 S.

1. Unter den lebenden katholischen Vertretern der sich mit dem literarischen Nachlaß der frühchristlichen Jahrhunderte und seiner geschichtlichen Entwicklung beschäftigenden Forschung nimmt O. Bardenhewer in München zweifellos eine überragende Stellung ein. Insbesondere gehört seine *Patrologie* zu jenen glücklichen Werken, die zu empfehlen ebenso überflüssig ist, als es nutzlos wäre sie zu bemängeln, weil sich das von ihnen genossene Ansehen kaum dürfte erschüttern lassen. Nachdem man seit 1903 das vorzügliche Lehr- und Nachschlagebuch am besten in der durch wertvolle bibliographische Nachträge bereicherten ausgezeichneten italienischen Übersetzung der zweiten deutschen Auflage von A. Mercati benützt hatte, wurde es nunmehr durch eine dritte Auflage auch in der Originalsprache, soweit dies überhaupt bei dem ständigen Fluß, in welchem sich die Forschungsarbeit befindet, möglich ist, auf die Höhe des Tages gebracht. Dabei haben, was den Interessenkreis unserer Zeitschrift speziell berührt, insbesondere die griechischen Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts eine völlig neue Bearbeitung erfahren. Aber auch sonst ist reichlich die nachbessernde Hand angelegt, und die zahlreichen bedeutenden Funde und Forschungen, welche das erste Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts gebracht hat, sind durchweg sorgfältig berücksichtigt worden. Die Neuauflage verdient somit in reichstem Maße alle Anerkennung, die ihre beiden Vorgängerinnen gefunden haben. Als eine fast unglaubliche Tatsache muß es hervorgehoben werden, daß die ihm eigene klare Knappheit der Darstellung und eine — nicht zuletzt in der im allgemeinen musterhaften Auswahl der Literaturangaben zu beobachtende — weise Selbstbeschränkung es dem Verfasser ermöglichten, in ihr ohne innere Schädigung den Umfang des Buches positiv zu verringern.

Daß bei der in einem Kompendium überhaupt stets besonders wichtigen Auswahl des nicht nur an Literaturangaben, sondern auch an inhaltlichen Elementen der Darstellung selbst Aufzunehmenden niemals die Wünsche aller befriedigt werden können, ist in der Natur der Dinge begründet. Es würde deshalb im allgemeinen ungerecht sein, über die hier im einzelnen getroffene Wahl zu rechten. Immerhin mag es gestattet sein, im Zusammenhang mit einigen anderen Verbesserungsvorschlägen gewiß nicht allzu einschneidender Natur auf ein paar Punkte hinzuweisen, an denen sich ein Zusatz empfehlen dürfte. So hätte S. 74 bezw. 78 wohl ein Hinweis auf meine in der *Revue Biblique* gegen Revillout gerichteten Ausführungen über dessen apokryphe Evangelienbruchstücke in koptischer Sprache nichts geschadet. S. 148 berührt es merkwürdig, daß neben der lateinischen, koptischen, äthiopischen und arabischen Übersetzung der Apostolischen KO nicht auch die syrische Erwähnung findet. S. 285 hätte zumal für einen in München schreibenden Autor eine Berührung der neuerdings von Scherman betonten Tatsache nahegelegen, daß schon die älteste Münchener Hs. auf ein Schwanken der Überlieferung führt, das betreffs der Autorschaft der mystagogischen Katechesen zwischen Kyrillos von Jerusalem und seinem Nachfolger Johannes besteht. S. 295 sollte doch ausdrücklich der Sachlage Rechnung getragen werden, daß ein gewaltiges aus den Kommentaren Theodors von Mopsuestia stammendes Gut aus der exegetischen Literatur der syrischen Nestorianer (Išôʿdâδ von Merw; Theodoros bar Kônî; der „*Hortus deliciarum*" genannten Erklärung der Perikopen des ganzen Kirchenjahres) zu heben ist. S. 322 ist noch immer die schlechthin unvollziehbare Vorstellung von einer Übersetzung von AK I—VI aus dem Arabischen ins Koptische und aus diesem ins Äthiopische nicht ausgemerzt. S. 324 f. hätte der Umstand nicht verschwiegen werden sollen, daß das *Testamentum Domini* in zwei verschiedenen Rezensionen vorliegt, von welchen die eine durch den syrischen, den gewöhnlichen arabischen und den äthiopischen, die andere durch den arabischen Text des Abû Isḥaq vertreten wird. S. 333 durfte schlechterdings die schon im Jahre 1907 erschienene *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients* von Brockelmann, Finck, Leipoldt und Littmann nicht unerwähnt bleiben. S. 340 kommt es nicht klar zum Ausdruck, daß das Wrightsche Martyrologium vom Jahre 411 doch nur eine Übersetzung ins Syrische ist; auch steht die Autorschaft Mârûϑâs an der erhaltenen Sammlung syrischer Akten der persischen Martyrer keineswegs fest. Gegen S. 343 ist festzustellen, daß nicht nur zwei, sondern drei alte syrische Dichter des Namens Isḥaq zu unterscheiden sind. S. 465 ist an ihrer syrischen Übersetzung durch Sergios von Rîšʿain noch immer die tatsächlich früheste Bezeugung der Pseudo-Areiopagitika beiseite liegen gelassen. Ob die S. 468 geäußerte Vermutung zutrifft, daß Stephanos bar Sûδailê mit seinem Hierotheos-Buche bereits an jene anknüpfe, wäre, wenn endlich einmal eine Ausgabe des ersteren vorliegt, genau nachzuprüfen. Wahrscheinlich ist es mir vorläufig nicht. S. 471 wäre es doch erwähnenswert, daß der Διαιτητής des Johannes Philoponos in syrischer Übersetzung erhalten ist. S. 487 wäre die beliebte, aber doch recht irreführende Bezeichnung des ὕμνος ἀκάθιστος als das „griechische *Te Deum*" besser unterblieben und dafür nicht übersehen worden, daß jener, dessen οἶκοι einen schon von Romanos wieder benützten εἱρμός geliefert haben, ein Werk erst des Patriarchen Sergios von Konstantinopel endgültig nicht sein kann.

Mit welchem Eifer B. auch die jüngste Literatur berücksichtigt und wie wenig er sich von vornherein ihren Ergebnissen verschlossen hat, beweist es beispielshalber, daß er S. 369 die Spätdatierung der Aetheria durch C. Meister erwähnt, ohne mit Entschiedenheit sie abzulehnen. Ich muß allerdings gerade dies bedauern, weil eine, wenn

auch nicht von positiver Zustimmung begleitete Buchung dieser zweifellosen Verirrung in einem so einflußreichen, weil vielbenützten Handbuch dazu dienen könnte, den unverdienten Kredit, den sie sofort zu gewinnen drohte, noch etwas zu vermehren oder seine zeitliche Dauer zu verlängern.

2. Dem in den Bahnen herkömmlicher Anordnung und Behandlung des Stoffes wandelnden Kompendium von höchster praktischer Gediegenheit, als welches sich B.s *Patrologie* erprobt hat, tritt in dem Werke des Erlanger evangelischen Theologen H. Jordan eine Erscheinung gegenüber, die unter ganz anderen Gesichtspunkten gewertet werden muß. Eine durch und durch eigenartige Schöpfung voll Geist und Leben will der stattliche und doch noch immer recht handliche Band, obwohl der Verfasser im Vorwort betont, „im allgemeinen die Kenntnis der altchristlichen Literatur nicht vorausgesetzt“ zu haben, keineswegs als Lehrbuch im landläufigen Sinne und noch weniger will er als bequemes Nachschlagebuch dienen. Was er bieten will, ist eine Darstellung des altchristlichen literarischen Lebens unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkte: demjenigen der Entwicklung der verschiedenen literarischen γένη oder εἴδη. Während ein das Biographische usw. in denkbar knappster Form bringender Abschnitt über „die literarischen Persönlichkeiten“ (S. 36—53) nur im Rahmen eines größeren Kapitels über „die die Entwicklung der altchristlichen Literatur beeinflussenden Elemente“ (S. 27—68) eine bescheidene Stelle findet, behandelt bis zum Einsetzen einer doppelten kurzen „Schlußbetrachtung“ (S. 495—501) über die „Gesamtentwicklung“ und die bei einer solchen Betrachtungsweise sich ergebenden „Probleme und Aufgaben“ der Hauptteil des Werkes (S. 69—494) „die Entwicklung der einzelnen Formen“, in denen „die christlichen Schriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte ihren religiösen Gefühlen und theologischen Gedanken“ Ausdruck verliehen haben. Diese die Entwicklungslinie je einer formalen Literaturgattung durchverfolgenden Darstellungsart gibt J. sodann Gelegenheit, immer wieder den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang des literarischen Lebens der alten Christenheit mit demjenigen der Antike zu beleuchten. Klare und zielsichere Entschlossenheit in der Durchführung des neuartigen Prinzips, dessen Berechtigung in einer der lichtvollen Erörterung auch anderer Vorfragen grundsätzlicher Natur gewidmeten „Einleitung“ (S. 1—26) eingehend dargetan wird, bedingt nach der einen, eine Verbindung besonnener Mäßigung und feinsinnigen Scharfblicks, nach der anderen Seite hin schlechthin unverkennbare Werte des Buches, die auch derjenige nicht wird bestreiten können, der etwa glaubt, den vom Verfasser gewählten Standpunkt von vornherein verwerfen zu müssen.

Wie wenig das letztere bei mir persönlich der Fall ist, wie durch-

aus sympathisch ich demselben vielmehr gegenüberstehe, obgleich ich ihn allerdings nicht als allein berechtigt zu betrachten vermag, habe ich in einem Aufsatz über *Eine neue Betrachtungsweise der altchristlichen Literaturgeschichte* in der *Wissenschaftl. Beilage zur Germania* 1912 (Nr. 37) S. 289—293 eingehend gezeigt. An dieser Stelle möchte ich, wiewohl ja schon alle sich auf die christlich-griechische Literatur beziehenden Partien seines Werkes unter den Gesichtspunkt christlich-orientalischer Forschung im weitesten Sinne fallen, speziell das anerkennend feststellen, daß J. wenigstens grundsätzlich auch dem nichtgriechischen Schrifttum des christlichen Ostens mit einem entsprechenden Verständnis für seine Bedeutung gegenübersteht. Insbesondere wird auf dasselbe zusammenhängend in Abschnitten über „die verschiedenen Sprachen" der altchristlichen Literatur (S. 53—64) und über deren Bestand an „Übersetzungen" (S. 430—444) Rücksicht genommen. Sogar je einen eigenen, wenn auch kurzen, Abschnitt sehen sich „die syrische Predigt" (S. 207 f.), „das syrische geistliche Lied" (S. 464 ff.) und einige „Epische Dichtungen der Syrer" (S. 482) gewidmet. Allerdings klafft schon hier manche recht empfindliche Lücke, und noch mehr ist dies anderwärts der Fall, wo nur beiläufig auf Erscheinungen der nichtgriechischen christlichen Literaturen des Orients Bezug zu nehmen war oder Bezug zu nehmen gewesen wäre.

Es hat nicht nur während der Drucklegung bezw. seit dem Erscheinen des Werkes der unaufhaltsame Fortschritt der wissenschaftlichen Detailarbeit noch weitere ganz hervorragende Erscheinungen allgemein erschlossen, die nun wie S. 291 f. das in chinesischer Übersetzung aufgetauchte Originaldenkmal manichäischer Literatur oder in der S. 467—470 umrißweise skizzierten Entwicklungsgeschichte des griechischen Kirchenliedes das Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia unbedingt nachzutragen wären. Es ist nicht nur anscheinend grundsätzlich auf eine Berücksichtigung noch ungedruckter Dinge verzichtet worden, obgleich beispielsweise im Rahmen der S. 262—308 behandelten Streitschriftenliteratur die in syrischer Übersetzung erhaltenen Auseinandersetzungen zwischen Severus und Johannes Philoponos bezw. Julianos von Halikarnassos oder unter den Erscheinungen der S. 427 ff. berührten „Überlieferungsliteratur in Florilegien usw." die namentlich im British Museum vertretenen dogmatischen Katenen in syrischer Sprache eine besonders markante Stellung einnehmen und S. 337 so überragende Vertreter der asketischen Abhandlung wie die beiden Syrer Jôḥannân Sâβâ und Isḥaq von Ninive eine Anführung wenigstens ihrer bloßen Namen ebenso sehr verdient hätten als ihre griechischen Kollegen. J. ist vielmehr weit davon entfernt, systematisch auch nur die ganze Masse derjenigen christlich-orientalischen Literaturdenkmäler, die bei Abschluß seines Manuskripts bereits gedruckt vorlagen, für sein Entwicklungsbild der frühchristlichen Literaturformen nutzbar gemacht zu haben. Im einzelnen mag es ja nicht selten zweifelhaft bleiben, ob die Nichtberücksichtigung bestimmter Dinge nicht eine bewußte und gewollte ist, begründet in dem auch gewissen Schichten frühchristlichen Schrifttums in griechischer und lateinischer Sprache gegenüber zur Geltung gekommenen Bedürfnis einer stofflichen Auswahl. Im allgemeinen vermag ich mich aber des sehr entschiedenen Eindrucks nicht zu erwehren, daß die Lücken, die ich zu konstatieren hätte, zu zahlreich sind, als daß sich in ihnen nicht eine ungenügende Vertrautheit

mit dem Stoffe selbst spiegeln sollte. Rücksichten des Raumes verbieten mir leider, dieses Urteil hier ausführlich zu begründen. Auch würde eine solche Begründung wesentlich auf eine nackte Aufzählung einer Menge von Namen, Dingen und Veröffentlichungen hinauslaufen, die dem Leserkreise dieser Zeitschrift naturgemäß bekannt sind. Sie würde für denselben also kaum einen Wert haben.

Ich muß aber, soweit der nichtgriechische Orient in Betracht kommt, an J.s Darstellung nicht nur eine starke Lückenhaftigkeit, sondern auch gelegentliche entschiedene Unrichtigkeiten beklagen. So bleibt, um wenigstens hier einige Beispiele anzuführen, die auch bei J. S. 354 Anm. 1 wiederkehrende Annahme einer Übersetzung der Bücher I—VI der AK aus dem Arabischen ins Koptische (statt umgekehrt!) eine Ungeheuerlichkeit trotz der Verweisung auf Funk, dem zuerst dieses seltsame Quidproquo unterlief und dem J. überhaupt bezüglich des Schriftenkreises der AK sich allzu vertrauensvoll anschließt. Die griechisch-koptische Übersetzungsliteratur ist S. 444 in ihren jüngeren Bestandteilen wesentlich zu früh datiert, wenn das Jahr 457 als *terminus ante quem* für sie angesetzt wird, und wenn ebenda „die Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen in das Äthiopische", welche „die Anfangszeiten der äthiopischen Kirche 400—700" gebracht hätten, als eine „erhebliche" bezeichnet wird, so ist eine derartige Überschätzung nur im Zusammenhang mit der Tatsache verständlich, daß J. nicht mit genügender Klarheit zwischen den direkten griechisch-äthiopischen Übersetzungen dieser Frühzeit und der Masse der späteren über eine zweite arabische zunächst auf eine erste koptische Mittelstufe zurückgehenden zu unterscheiden scheint. Auch kommt für die altäthiopische Kirche ein Einfluß nicht sowohl des ägyptischen, als vielmehr des syrischen Mönchtums in Betracht. Vor allem sind es jedoch die angeführten drei Paragraphen über syrische Dichtung, deren Inhalt in der Hauptsache durchaus als verfehlt bezeichnet werden muß.

Jaʿqûβ von Serûγ wird S. 466 ebenso sehr als Isḥaq von Antiocheia — oder richtiger gesagt: als die drei verschiedenen Dichter gleichen Namens, deren Nachlaß unter dieser Etikette zusammengeflossen ist, — ganz zu Unrecht mit der Geschichte des syrischen Kirchenliedes in Zusammenhang gebracht. Sie alle sind ausschließlich Vertreter des Mimrâ. Dieser aber ist wesenhaft und rein Dichtung: das teils didaktische, teils erzählende „Epos" der christlichen Ostaramäer, wie denn geradezu der Name der Gattung Wiedergabe von griechischem: ἔπος sein dürfte. Daß diese syrische Epik — wie andererseits aber auch die didaktische Lyrik des Maδrášâ — vielfach einen Ersatz für die dem ostaramäischen Sprachgebiete von vornherein fremde Prosapredigt im Stile hellenistischer Rhetorik abgegeben hat, ist gewiß richtig. Aber hieraus erwächst keineswegs eine Berechtigung d a z u, die Hauptmasse der Mimrâ-Texte geradezu als Denkmäler einer syrischen „Predigt"literatur anzusprechen und als „epische Dichtungen der Syrer" nur die Josephsgedichte unter dem Namen Aφrêms oder Bâlais bezw. Narsais gelten zu lassen, ganz abgesehen davon, daß bei einem solchen Verfahren die schwere Menge anderer erzählender Mimrê glattweg unter den Tisch fällt, die ihren Stoff teilweise gleichfalls der alttestamentlichen, daneben aber auch der neutestamentlichen Geschichte, dem Sagenkreis der apokryphen

Apostelakten und sonstiger Martyrer- und Heiligenlegenden entnehmen. Ich fürchte stark, daß der ganze Begriff einer „syrischen Predigt" letzten Grundes auf die von den Assemanis in Übung gebrachte irreführende Wiedergabe von Mîmrâ durch *homilia metrica* zurückgeht. Auch macht sich hier unstreitig der Einfluß einer ungenügenden Kenntnis des bereits in Edition vorgelegten Textmaterials bemerkbar. Denn nur als Folge einer solchen ist es begreiflich, wenn J. der nunmehr bis zu einem fünften Bande gediehenen Ausgabe seiner *Homiliae selectae* durch Bedjan (Paris-Leipzig 1895 ff.) gegenüber S. 208 Anm. 3 die Behauptung aufzustellen vermag, daß erst „weniges" vom Nachlaß Ja'qûβs von Srûγ „gedruckt" sei. Gerade in einem Buche von der Richtung des seinigen wäre aber eine streng quellemäßige Auseinandersetzung mit den Problemen der syrisch-christlichen Dichtung doppelt am Platze gewesen. Denn diese Probleme sind durchaus solche einer Geschichte literarischer Formen, und auch hier führt ein sorgfältiges Verfolgen der Entwicklung dazu, ihre Wurzeln in der Antike zu suchen. Ich verweise diesbezüglich auf meine Bemerkungen über *Syrische und hellenistische Dichtung*, die ich allerdings vielleicht nicht hätte in einem Essay der *Gottesminne* III (1905) S. 570—593 vergraben sollen. Mit der Nachwirkung der Antike kreuzt sich hier sodann, soweit es sich um strophisch-sangbare Poesie handelt, d. h. außer beim Mîmrâ, der bestimmende Einfluß des liturgischen Bedürfnisses, vor allem des in Syrien heimischen antiphonischen Psalmengesangs. Recht eigentlich im Schnittpunkte der beiden Entwicklungslinien steht die von Hause aus halbdramatische Gattung der Sôγîϑâ, die schon wegen ihres grundlegenden Zusammenhangs mit der griechischen Kontakiendichtung nicht hätte einfach unerwähnt bleiben dürfen. Freilich wird auch diese letztere selbst von J. S. 469 keineswegs in ihrer vollen Bedeutung und ihrem entwicklungsgeschichtlichen Gegensatz zur jüngeren Kunstform der Kanonespoesie gewürdigt, wie denn überhaupt im einzelnen gegen manche Partien auch seiner Behandlung der frühchristlich-griechischen Literatur ähnliche Bedenken zu erheben wären, wie sie hier gegen diejenige der frühchristlich-orientalischen nicht unterdrückt werden konnten. Ich verweise beispielshalber auf eine so empfindliche Lücke, wie sie S. 362 f. in dem sonst sehr lesenswerten Abschnitt über „Liturgien und liturgische Gebete" das Fehlen einer Erwähnung des Papyrus von Dêr Balizeh bedeutet, oder auf die Verwechselung so grundverschiedener Dinge wie Menäen, Synaxarien und Menologien, die S. 90 Anm. 1 mindestens stark in der Luft liegt.

Die entschiedenen Schwächen, welche das Werk J.s in Einzelheiten mithin in nicht geringer Zahl aufweist, vermögen aber keinesfalls den hohen Wert zu beeinträchtigen, den demselben sein ungemein anregender Gesamtcharakter verleiht. Sie können vielmehr nur recht lebhaft den Wunsch erwecken, daß es einen hinreichenden buchhändlerischen Erfolg haben möge, um in absehbarer Zeit eine Neuauflage zu erfahren, deren Bearbeitung dem Verfasser Gelegenheit zu umfangreichen Nachbesserungen gäbe.

3. Im Gegensatze zu dem Progammbuche J.s legt Bardenhewers monumentale *Geschichte der altkirchlichen Literatur* den Nachdruck mit nicht geringerer bewußter Entschiedenheit auf die inhaltliche Seite der Literaturdenkmäler. Dies kommt auch in dem vorliegenden dritten Bande, mit dem wir im neunten Jahre nach dem Erscheinen des zweiten das Werk einen weiteren Schritt seiner Vollendung entgegen machen sehen, vor allem in den meisterhaften zusammenfassenden Ab-

schnitten dogmengeschichtlichen Charakters zur Geltung, die zu den Glanzpunkten der Darstellung gehören. Daß aber auch B. sich der Bedeutung formengeschichtlicher Probleme keineswegs grundsätzlich verschließt, bezeugt der „Allgemeines“ behandelnde Einleitungsabschnitt (S. 1—34), der als ein nicht minder ausgezeichneter Auftakt den Band eröffnet. An Paragraphen über „das allgemeine Gepräge des neuen Zeitraumes“, der auch für die christliche Literatur mit dem Edikt von Mailand anhebt, über die führenden „theologischen Schulen und Richtungen“ desselben und „die Bearbeitung der einzelnen theologischen Disziplinen“ schließt sich hier je ein solcher „über einzelne Formen der literarischen Produktion“ in Prosa und über die lateinische und griechische christliche „Poesie“ des 4. Jahrhnderts an. Auch an der Frage nach dem Zusammenhang bestimmter εἴδη des christlichen Schrifttums mit entsprechenden Erscheinungen des pagan-antiken ist B. in diesem Zusammenhang nicht achtlos vorübergegangen. Doch ist er in der tatsächlichen Statuierung eines solchen Zusammenhangs seiner Gesamtrichtung entsprechend weit zurückhaltender als J. und auch, als ich selbst es sein möchte.

Überhaupt hat das allgemeine Gepräge des Werkes, gegen das ich in einer Besprechung des ersten Bandes in der RQs. XVI S. 250 bis 254 gewisse prinzipielle Bedenken nicht glaubte unterdrücken zu dürfen, bei dessen Fortführung naturgemäß keine Änderung erfahren. Nur eine damals von mir beklagte gelegentliche Bitterkeit der wissenschaftlichen Polemik ist heute erfreulicherweise nicht zu beobachten. Stellt man aber prinzipielle Bedenken zurück und sich, wie billig, bei Beurteilung des von ihm Geschaffenen auf den Boden, auf welchen der Verfasser seinerseits sich und seine Arbeit gestellt hat, so muß diese Behandlung der griechischen und lateinischen Kirchenliteratur des 4. Jahrhunderts rückhaltlos als eine Leistung bezeichnet werden, die nach Inhalt und Form nicht vortrefflicher sein könnte. Alle Vorzüge, die in den beiden vorangehenden Bänden die Behandlung des kirchlichen Schrifttums der vorkonstantinischen Zeit auszeichneten, eignen auch ihr in hervorragendstem Maße: eine souveräne Beherrschung des Stoffes und der ihm gewidmeten immer gewaltiger anschwellenden neueren Literatur, sieghafte Klarheit in der Darlegung des Standes der Forschung, reife Ruhe und Besonnenheit des eigenen Urteils und eine sprachliche Darstellung, die überall zu fesseln weiß, da aber, wo mit liebevollem Verstehen Charakter und Schicksale, Verdienste und historische Gesamtstellung großer Persönlichkeiten gewürdigt werden, ein schönes Zeugnis für die Wahrheit des Wortes ablegt: *Pectus est, quod facit disertos.* Eine Eigentümlichkeit, durch welche der Band sogar seinen beiden Vorgängern noch in nicht zu unterschätzendem Maße überlegen ist, besteht darin, daß B., wie er selbst in dem lapidar

knappen Vorwort bemerkt, während er dort „im wesentlichen darauf angewiesen" war, „die bisherigen Forschungsergebnisse in einheitlichem Bilde zusammenzufassen", „jetzt in viel reicherem Maße Gelegenheit" hatte, „neue Beobachtungen einfließen zu lassen oder auch auf Fragen und Rätsel aufmerksam zu machen, deren Beantwortung weiteren Untersuchungen überlassen bleiben muß". Eine wie reiche Förderung dabei gerade die Forschung auf christlich-orientalischem Gebiete erfahren mußte, liegt auf der Hand. Galt es doch bei den „Schriftstellern des Orients", denen mehr als die Hälfte der Darstellung (S. 34—365) gewidmet ist, u. a. die Schilderung des Lebenswerkes der theologischen Klassiker, die am maßgeblichsten die geistige Physiognomie der orthodoxen Kirche des Morgenlandes bestimmt haben: eines Athanasios, der großen Kappadokier und des antiochenischen Goldmundes, der nächst Origenes bedeutendsten Vertreter altchristlicher Erudition im griechischen Sprachgebiete: Didymos, Eusebios, Epiphanios, zweier der drei „griechischen Lehrer", zu denen der syrische Nestorianismus verehrend emporblickt: Diodoros von Tarsos und Theodoros von Mopsuestia, um die in reichem Kranze sich so manche Sterne zweiter und dritter Größe gruppieren. Auch die häretische Literatur (des arianischen Kampfes; Apollinarios und seine Schüler) ist — erfreulicherweise fast eingehender, als es der Titelgebung des Werkes entspricht, — berücksichtigt worden. Die Kirchenschriftsteller syrischer Zunge sollen im nächsten Bande in einheitlichem Zusammenhange behandelt werden. Dagegen hat B. in anerkennenswertem Maße — und zwar nicht nur, wo dieselbe ergänzend für verlorene Originale eintritt, — die Überlieferung berührt, welche die griechische theologische Literatur des 4. Jahrhunderts in orientalischen Übersetzungen erfahren hat. Immerhin möge es mir gestattet sein, nach dieser Seite hin einige aufs Geradewohl herausgegriffene Ergänzungen zu seiner Arbeit zusammenzustellen. Nur in zwei Fällen handelt es sich zugleich um eine Korrektur von ihm gemachter Angaben.

Zu Alexandros v. Alexandreia (S. 35f.): Bei den syrisch erhaltenen Zitaten angeblicher *„homiliae festivae"*, zu denen auch das nur durch eine leicht zu hebende Korruptel entstandene einer *„hom. ecclesiastica"* gehört, handelt es sich tatsächlich vielleicht um solche der S. 37 erwähnten Festbriefe. Ich werde demnächst bei Veröffentlichung der hierher gehörigen, oben S. 320 registrierten arabischen Bruchstücke näher auf die Sache eingehen. — Zu Athanasios (S. 49, 57, 63, 68f.): Eine Biographie des Heiligen unter dem Namen seines Schülers und zweiten Nachfolgers Timotheos bei Tajezi; ein saïdisches Bruchstück einer A.-Vita (wo nicht einer Kirchgeschichte?) bei Crum *Cat. of the Coptic Mss. in the Brit. Museum* S. 145 (aus der Hs. *323 = Or. 3581 B*). Das „erste" der 2 Bb. gegen Apollinarios hat eine selbständige Überlieferung auch in syrischer Übersetzung in den Hss. *Br. Mus. Add. 18.813* und *14.531*. Vgl. Wright Kat. S. 729, 740. Die syrische Übersetzung des Psalmenkommentars liegt nicht mehr vollständig, sondern nur noch in Bruchstücken vor, die auf die ψψ 21—25, 34f., 39ff., 47f., 57f., 68, 70ff., 74ff., 88, 93, 100—108, 110,

116, 118, 148 ff. sich beziehen. Ein Bruchstück der Antonios-Vita in saïdischer Übersetzung bei Crum a. a. O. S. 152 f. (aus der Hs. *320* des Brit. Mus. = *Or. 3581 B*), wo auch noch ein Fragment des Textes in Paris nachgewisen ist. Zugunsten der Echtheit der Homilia *„de passione et de cruce Domini"* käme wohl auch in Betracht, daß sie unter dem Namen des hl. A. nicht nur mehrfach in syrischen Homiliarien überliefert ist, sondern auch häufig in syrischen dogmatischen Florilegien zitiert wird, deren griechische Originale dem 5. bezw. der ersten Hälfte des 6. Jhs. angehörten. Über die armenischen Übersetzungen von Homilien unter dem Namen des A. bei Tajezi, vgl. Vardanian oben S. 229; in bohairischer Übersetzung finden sich solche in koptischer Liturgie. Vgl. Crum a. a. O. 336. — Zu Timotheos v. Alexandreia (S. 104): Über die armenische Überlieferung der *„responsa canonica"* und zweier Homilien unter seinem Namen, vgl. Vardanian oben S. 227 f., bezw. die Übersetzung einer der beiden Homilien ins Lateinische S. 230—234. — Zu Basileios (S. 143, 147): Eine abweichende Rezension der ὅροι, deren Überlieferung in syrischer Übersetzung unter dem Titel ܫܘܐܠܐ ܕܐܚܐ (ἐρωτήματα ἀδελφῶν) in den Hss. *Brit. Mus. Add. 14.544 f.* (Vgl. Wright Kat. S. 421 f.) bis ins 6. oder sogar 5. Jh. hinaufreicht, wäre ernstlich darauf zu prüfen, ob sie etwa mit dem Wortlaute der ersten Aufzeichnung von cca. 358/59 identisch ist. Die älteste Textgestalt der B.-Liturgie wird repräsentiert durch die altarmenische Übersetzung bei Catergian-Dashian *Die Liturgien bei den Armeniern* S. 120—158. — Zu Gregorios v. Nazianz (S. 165, 168, 181): Die fünf armenischen Liturgien bei Catergian-Dashian sind nicht sämtlich unter dem Namen G.s „überliefert", sondern werden ihm teilweise nur durch den Herausgeber zugeschrieben. Vor allem trägt seinen Namen aber auch eine der drei bohairisch und in einer Hs. auch noch griechisch vorliegenden Hauptliturgien der Kopten (Renaudot *Liturg. Oriental. Collectio* I S. 25—37. 85—115. Dazu Fragmente eines saïdischen Textes übersetzt von Hyvernat RQs. II S. 20 ff. bezw. ediert von Giorgi *Fragmentum evangelii s. Johannis graeco-copto thebaicum saeculi IX.* Rom 1789. S. 310 ff. Endlich ist eine syr.-jakobitische G.-Liturgie ediert bei Assemani *Codex liturg. Ecclesiae universae* VII S. 87—133). Es ist eine recht ernste Frage, ob dem allem nicht doch eine begründete Überlieferung von der Ausarbeitung irgendeines L.-Formulares auch durch G. zugrunde liegt. Von syrischen Übersetzungen der Homilien stehen drei sicher: 1. eine älteste in den Hss. *Br. Mus. Add. 18.815* und *17.146* des 6./7. Jhs. vorliegende, 2. die vom Abt Paulus im J. 624 auf Cypern gefertigte und 3. deren Revision durch Athanasios v. Balaδ, die in den übrigen einschlägigen Hss. des Brit. Mus. vorliegen dürfte. Hiervon sind die Nrn. 2 und 3 jakobitischen Provenienz, obgleich sie auf nestorianischer Seite Leser fanden. Nr. 1 wird von Wright Kat. S. 436 auf Grund von Assemani *Bibl. Or.* III 1 S. 24 Anm. 1 für die Nestorianer reklamiert. Doch ist zu beachten, eine wie hohe Blüte der G.-Studien durch Denḥâ in der Biographie Mârûϑâs von Taγriϑ Kap. 3 (PO. II S. 70) rund für die Wende vom 6. zum 7. Jh. auch schon auf jakobitischer Seite bezeugt wird. Eine Beschäftigung Jâqûβs v. Edessa mit G. wird nur durch Bar ʿEβrâjâ behauptet und hat, wenn es überhaupt mit ihr seine Richtigkeit hat, keine uns bisher greifbar gewordenen Spuren hinterlassen. Die Vermutung Chabots über den Urheber der publizierten syrischen Übersetzung der jambischen Gedichte könnte nur richtig sein, wenn Assemani das Alter der von ihm ins 5./6. Jh. gesetzten Hs. *Vat. Syr. 105* ganz heillos überschätzt hätte. Gegen sie spricht auch die jakobitische Provenienz der Hs. Über die nicht weniger als drei literarisch bezeugten Übersetzungen dieses Stückes ins Syrische, vgl. R. Duval *La littérature syriaque* S. 313. — Zu Gregorios v. Nyssa (S. 197, 206): Bruchstücke einer syrischen Übersetzung des Hoheliedkommentars schon in einer Hss. des 6./7. Jhs., *Brit. Mus. Add. 14.635* fol. 1—4. Vgl. Wright Kat. S. 445. Über die Hs. eines arabischen Textes, vgl. oben S. 321. Einen syrischen Text der

Homilien über das Vaterunser und die Makarismen bietet *Brit. Mus. Add. 14. 550* des 6. Jhs. Vgl. Wright Kat. S. 443. Die Rede auf G. den Wundertäter wird durch diese Hs. in syrischer Überlieferung schon des 6. Jhs. vielmehr G. v. Nazianz beigelegt. Vgl. Wright a. a. O. S. 444. Über Fragmente einer saïdischen Übersetzung derselben in Leipzig, Oxford und Manchester, vgl. Crum *Cat. of the Coptic Mss. in the collection of the John Rylands Library* S. 221. Die Trauerrede auf Melitios vindiziert Catergian gleichfalls, wenn auch wohl mit Unrecht, für den Nazianzener. — Zu Amphilochios v. Ikonion (S. 220—228): Eine Rede unter seinem Namen über das Leben des hl. Basileios steht syrisch in dem jakobitischen Homiliar *Vat. Syr. 364* und in je einer Sammlung von Heiligenleben *Brit. Mus. Add. 12. 174* bezw. *Sachau 321* zu Berlin (Das *Incipit* bei Wright Kat. S. 1125), eine Homilie „über die Gottesgebärerin Maria, Simeon und Anna“ in dem Homiliar *Vat. Syr. 368* (fol. 60 ff. *Incip.* [illegible] [illegible]). — Zu Theodoros v. Mopsuestia (S. 316 f.): Breite Schichten der M- und λ-Erklärung glaube ich durch eine Vergleichung des Evangelienkommentars des Išō'dād v. Merw und des „Scholionbuches“ des Theodoros bar Kōnī wiedergewinnen zu können. Auch als Fundgruben namentlicher Th.-Zitate kommen diese beiden nestorianischen Exegeten und die *„Hortus deliciarum“* betitelte große nestorianische Erklärung der Perikopen des Kirchenjahres (Hs. *Or. qu. 870* der Kgl. Bibliothek in Berlin) in Betracht. — Zu Chrysostomos (S. 329, 334): Saïdische Bruchstücke über seinen Kampf mit Eudoxia gedruckt bei Crum Kat. des Brit. Mus. S. 148 f. Ebenso reich wie für die NTlichen Kommentare ist die syrische Überlieferung für sonstige Homilien des Chr. Vgl. das Register im Katalog des Brit. Mus. von Wright S. 1255 f. Über seine zentrale Stellung in syr.-jakobitischen Homiliarien, vgl. mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syr. Jakobiten* S. 60. — Zu Attikos v. Konstantinopel (S. 361 f.): Eine vollständige Marienpredigt (?) syrisch in der Hs. *Brit. Mus. Add. 14. 516*, das *Incipit* bei Wright Kat. S. 245. — Zu Antiochos v. Ptolemaïs (S. 363): Hslich finden sich im Brit. Mus. syrisch Anführungen aus Homilien über ψ 40, 1, ψ 144, 9, M 20, 23, ι 12, 27, über das kanaanäische Weib und auf einen Martyrer Akakios. Vgl. Wright Kat. S. 924, 930, 956, 958. — Zu Severianus v. Gabala: Mindestens eine Homilie ist syrisch auch vollständig erhalten: „über die Geburt des Herrn“ in dem jakobitischen Homiliar *Vat. Syr. 364* (fol. 15 ff. *Incip.* [illegible]).

Diese wenigen Andeutungen dürften genügen, um zu zeigen, wieviel hier infolge des Fehlens systematischer Vorarbeiten selbst der Sorgfalt eines Meisters wie B. noch entgehen mußte. Man wird, um sicheren Grund unter die Füße zu bekommen, wohl mit der Zeit unbedingt zusammenfassende Untersuchungen über das Fortleben griechischer theologischer Literatur in den verschiedenen Sprachen des nicht griechischen Orients führen müssen, für die Steinschneiders auf das Gebiet der Profanliteratur beschränkte gewaltige Arbeit über *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* vorbildlich sein könnten.

Dr. A. Baumstark.

Dr. H. J. Vogels *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron untersucht.* (*Biblische Studien. Herausgegeben von* Prof. Dr. O. Bardenhewer in München. XVI, 5. Heft.) Freiburg i. Br. 1911. — X, 158 S.

Anschließend an seine wertvolle Arbeit über die Harmonistik im Evangelientext des Codex Bezae Cantabrigiensis (*Texte u. Untersuchungen* von Harnack-Schmidt. 36, 1 a 1910), wo der Nachweis angetreten ist, daß die zahlreichen Harmonisationen des griechischen Textes jener berühmten Bilinguis ein griechisches, die des lateinischen Textes ein lateinisches Diatessaron zur Voraussetzung hätten, unternimmt es H. J. Vogels, Privatdozent an der Universität München, in der gegenwärtigen Studie, das Verhältnis der Vetus Syra, die durch die beiden Hss. Syrcur und Syrsin repräsentiert ist, zu Tatians Diatessaron zu untersuchen und ihre weitgehende Abhängigkeit von ihm nachzuweisen. In drei Gruppen werden Harmonisationen in sachlichen Differenzen, in Übergängen und 282 Fälle paralleler Varianten vorgeführt, worauf eine möglichst vollständige Liste der harmonisierten Lesarten nach der Ordnung der vier Evangelien folgt, die 1605 Stellen umfaßt, 546 auf Mt; 466 auf Mk; 550 auf Lk; 43 auf Jo entfallend. Vogels ist sich bewußt, daß man den zahlenmäßigen Befund als solchen nicht überschätzen darf. Es ist ihm aber zuzugestehen, daß auch nach Abzug von noch so vielen Fällen, die man etwa beanstanden wollte, noch genug Beweismaterial übrig bleibt. Die Entscheidung liegt natürlich an der Beurteilung der einzelnen Lesarten, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Von der Auffassung (S. 8), „daß kein anderer als Tatian der syrischen Kirche das Evangelium (zuerst) geschenkt hat, und zwar als Diatessaron"; und „daß syrcur und syrsin nachtatianisch sind, wobei syrcur als der ältere, von Tatianismen am meisten durchsetzte, syrsin als der jüngere, von Tatian mehr befreite erscheinen wird", kann ich mich, bei aller Wertschätzung der Arbeit des befreundeten Forschers, nicht überzeugt halten. Es scheint mir nicht nur die allgemeine Erwägung entgegenzustehen, daß es unwahrscheinlich ist, die syrische Kirche habe bis in die Tage Tatians keinen evangelischen Text in der Landessprache gehabt; sondern es unterliegt auch vielen Bedenken, ob man sich wirklich die syrische Textgeschichte als eine fortschreitende Enttatianisierung vorzustellen habe, auslaufend in die gründlichste und abschließende Revision dieser Art, die in der Peschitto vorliegt. Vielmehr scheinen neue Gesichtspunkte, die teils von Baumstark, teils von mir aus liturgie- und textgeschichtlichen Beobachtungen noch ermittelt werden sollen, zu der Auffassung zu führen, daß die Syrer zuerst nur das eine oder andere Einzelevangelium syrisch besaßen; dann kam das syrische Diatessaron und zuletzt das volle Tetraevangelion der Getrennten. Ob dies letztere dann eine reine und einheitliche Neuübersetzung war, die im Sinne von Vogels so durchgängig unter dem Einfluß des syrischen Tatian stand, daß man in den Zeugen syrcur und syrsin strichweise geradezu Diatessarontext zu erblicken hat, oder ob jenes als erstes postulierte vortatianische Einzelevangelium in diesen Hss., wenn auch nachträglich und sekundär von Tatianismen durchsetzt, noch weiterlebt, müßte sich durch eine Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses der vier altsyrischen Evangelien in sprachlicher und übersetzungstechnischer Hinsicht noch ermitteln lassen. Möge ein junger Syrologe diese Arbeit, die in ähnlicher Weise ja auch auf dem Gebiet der altlateinischen Evangelien gemacht werden muß und teilweise schon durch wertvolle Einzelbeobachtungen inauguriert ist (Eb. Nestle), in die Hand nehmen. Schließlich sind m. E. in der ganzen

Angelegenheit nicht nur die Schwächen, sondern auch die textkritisch hervorragenden und teilweise ganz einzigstehenden Vorzüge der altsyrischen Texte in Rechnung zu bringen. Bei der Annahme einer verhältnismäßig späten und durchaus von Tatians Diatessaron abhängigen Entstehung der altsyrischen Vier-Evangelien erscheint mir deren hoher textkritischer Wert, wie ihn namentlich Merx am syrsin herausgestellt hat, unerklärlich (*Die vier kanon. Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text* [d. i. syrsin] 1902—1910) — man denke etwa an Mt 1, 16 und die ganzen Stammbäume, an den Schluß des Mk und so vieles andere, durch das sich zumal syrsin nicht nur über alles, was wir von Tatian wissen, sondern über so viele und alte andere Zeugen, teilweise selbst über die gesamte griechische Textmasse erhebt. (Vgl. *Bibl. Studien* XV, 1. 2 *„Die Stammbäume Jesu“*; — *Oriens Christianus* N. S. II 1912, 22—27; — *Literar. Rundschau.* Freiburg 1912. Sp. 471).

Die Arbeit von Vogels, die nur durch ein Eingehen auf sein reiches Material entsprechend gewürdigt werden könnte, hat das Verdienst, eines der ersten und größten wie schwierigsten Probleme der evangelischen Textkritik auf dem einzig gangbaren Wege sorgfältigster Einzelbeobachtungen an der entscheidenden Stelle gefördert zu haben.

Prof. J. M. Heer.

Dr. Sebastian Euringer *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons. Mit einer Textbeilage: Die Beiruter Fragmente herausgegeben und übersetzt von* Dr. Georg Graf. (*Biblische Studien. Herausgegeben von* Prof. Dr. O. Bardenhewer in München. XVII. Band, 2. Heft.) Freiburg i. Br. 1912. — 71 S.

Der vollständig in zwei Exemplaren, Vat. Ar. 14 und einer im Jahre 1886 aus Ägypten nach Rom gekommenen Hs. des ehemaligen Museo Borgiano, vorliegende arabische Diatessarontext wird in der zweiten dieser beiden Hss. auf den nestorianischen Patriarchalsekretär Abû-l-Farağ ʿAbdallâh ibn-aṭ-Ṭajib († 1043) zurückgeführt, dem bei seiner Herstellung ein syrischer Text von der Hand des bekannten Mediziners und Lexikographen Išôʿ bar ʿAlî als Vorlage gedient hätte. Gegen die Glaubwürdigkeit dieser Angabe wurden nachdrückliche Zweifel geltend gemacht, seit die im Jahre 1890 in den Besitz der Université St. Joseph in Beirut gelangten Bruchstücke einer dritten am 20. Juli 1332 n. Chr. vollendeten Hs. bekannt wurden, da der in jenen Bruchstücken erhaltene Stammbaum der fraglichen Hs., wie P. Cheïkho annahm, über die Zeit des angeblichen Übersetzers aus dem Syrischen ins Arabische hinaufzuweisen schien. S. Euringer, der sprachenkundige Hochschulprofessor in Dillingen a. D., hat sich der Mühe unterzogen, jene Zweifel auf ihre Berechtigung hin zu prüfen. Seine Arbeit darf als das Muster einer mit besonnener Ruhe und methodischer Sicherheit geführten Untersuchung bezeichnet werden und gelangt zu dem — wohl absolut einwandfreien — Ergebnis, daß

der Stammbaum der Beiruter Fragmente keineswegs in einem unlösbaren Widerspruch zu der Angabe des Cod. Borgianus steht. Daß damit allerdings mit nichten die Autorschaft Abû-l-Farağs am arabischen Diatessaron auch positiv bewiesen ist, verhehlt sich der gelehrte Verfasser selbst am wenigsten. Doch ist er offenbar — und mit Recht! — geneigt, einer mit großer Bestimmtheit auftretenden Überlieferung, gegen die sich keinerlei ernste Schwierigkeiten ergeben, Glauben zu schenken.

Nach einer über die beiden vollständigen Hss. und die Geschichte der Edition des arabischen Diatessaron orientierenden Einleitung (S. 1—8) behandelt E. zunächst (S. 9—22) die Rubriken des Cod. Borgianus (S. 23—31), die Beiruter Fragmente bezw. die auf diese bezüglichen Verlautbarungen Cheïkhos, um dann in eine eindringende Untersuchung ihres Stammbaums einzutreten (S. 32—58), in der er sich mit großer Gelehrsamkeit und nicht geringem Erfolge bemüht, die hier als Schreiber namhaft gemachten Persönlichkeiten historisch zu identifizieren und damit zeitlich festzulegen. Am Schlusse einer Zusammenfassung seines Resultats (S. 59f.) spricht er mit großer Entschiedenheit die Hoffnung aus, es werde das „vermißte syrische Diatessaron" noch aus der nestorianischen Patriarchatsbibliothek oder von einem anderen Zentrum nestorianischen Kirchentums her ans Licht treten. Falls diese Hoffnung sich nicht schon auf irgend ein bestimmtes Wissen stützt, möchte ich ihr äußerst skeptisch gegenüberstehen. Und sollte selbst tatsächlich ein syrischer Diatessarontext in nestorianischem Besitz irgendwo noch existieren, so würde derselbe wohl kaum etwas anderes darstellen, als es offenbar schon im 9. Jahrhundert die Hs. Bar ʿAlîs bot: eine in mehr oder weniger engem Anschluß an die Stoffverteilung des alten Tatianeïschen Werkes wesentlich aus dem Text der Pešîttâ hergestellte Evangelienharmonie. Dem bereits vom hl. Aφrêm schwerlich mehr in seiner reinen Urgestalt gekannten Buche des 2. Jahrhunderts kämen wir damit kaum um einen einzigen Schritt näher.

Anhangsweise bietet G. Graf eine auf eigenen photographischen Aufnahmen beruhende Edition des Textes der Beiruter Fragmente mit einem sorgfältig die beiden Vollhss. und das gesamte Material bisheriger Drucke berücksichtigenden kritischen Apparat. Möchte diese in ihrer schlichten Anspruchslosigkeit doch nicht eine vollendete philologische Akribie verleugnende Beigabe für eine nach der so wenig befriedigenden Arbeit Ciascas dringend notwendige Neuausgabe des ganzen arabischen Textes vorbildlich werden.

Dr. A. Baumstark.

Извѣстия на българското археологическо дружество. — *Bulletin de la Société archéologique Bulgare.* Band I und II. Sophia (Imprimerie de l'Etat) 1911 und 1912. — X, 244 S., 20 Tafeln. — 298 S., 1 Tafel. (In Kommission bei O. Harrassowitz.)

Der machtvolle Aufschwung des jungen bulgarischen Nationalstaates, dessen Heer von Kirk-kilisse bis vor die Tore Konstantinopels in heroischen Kämpfen sich die staunende Bewunderung Europas erzwungen

hat, ist neben der Vorbereitung derartiger Waffentaten in kaum geringerem Maße der Pflege kultureller Aufgaben zugute gekommen. Von dem zielbewußten Eifer, mit dem das wissenschaftliche Leben Bulgariens sich speziell der reichen Denkmälerwelt des Landes zuwendet, legt die glänzend ausgestattete periodische Publikation einer eigenen Archäologischen Gesellschaft beredtes Zeugnis ab, deren zwei erste Bände hier leider nur eine verhältnismäßig kurze Anzeige finden können.

Von vornherein muß im Rahmen dieser Zeitschrift auf eine Berücksichtigung der vorchristlichen Monumenten gewidmeten Veröffentlichungen verzichtet werden, von denen ein Aufsatz von B. Filow über einige Prachtstücke antiker Plastik (Marmortorso einer weiblichen Kolossalstatue; römischer Sarkophag von griechisch-orientalischem Typus; Bronzestatuette einer Athena Nike) im Nationalmuseum zu Sofia (I S. 1—22) und ein solcher von G. I. Kazarow über neue bulgarische Mithrasdenkmäler (II S. 46—69) wenigstens namhaft gemacht seien. Aber auch eine eingehende Würdigung der ebenso zahlreichen, als teilweise hervorragenden christlichen Denkmäler, mit denen das *Bulletin* bekannt macht, kann hier aus Raumgründen nicht versucht werden. So beschäftigt sich K. Škorpil (I S. 121—154) in eingehender Untersuchung mit dem Plan des alten Tirnovo und den monumentalen Resten seines Gebietes. I. Ivanow führt (I S. 55—80) in Verbindung mit geschichtlichen Notizen die Ruinen der Prespainseln in Macedonien vor, deren eine im 10. Jahrhundert die Residenz des Zaren Samuel trug. Je eine Arbeit von entsprechendem Umfang wird durch Filow (II S. 99—146) der Festung von Hissar-Bania und ihrer Basilika bezw. durch Ivanow (II S. 191—230) den Ruinen der im Jahre 1231 von Zar Assen II. restaurierten Feste bei Stanimaka und dem benachbarten Kloster Bačkovo gewidmet, während V. N. Zlatarski (II 231 —247) nach den noch rechtzeitig von ihr gefertigten Kopien die seit 1883 zerstörte altbulgarische Inschrift behandelt, die von dem Restaurationswerke Assens II. Kunde gibt. Über die bei Pleven aufgedeckten Reste einer großen dreischiffigen christlichen Basilika mit Mosaikfußboden und Bruchstücken lateinischer Inschriften wird (I S. 203—214) von K. Valew berichtet. Ausgrabungen zu Kadine-most im Distrikt von Kustendil, über die ein Bericht von Ivanow (I S. 163—202) erstattet wird, haben u. a. die Ruinen einer Kirche des 14. Jahrhunderts bloßgelegt. Eine arme christliche Nekropole des 5. oder 6. Jahrhunderts bei dem Dorfe Saparevska-bania, die (II S. 185—189) durch Kazarow, und eine Grabanlage des 6.—9. Jahrhunderts bei Pleven, die (I S. 159 —162) durch Filow beschrieben wird, überragt an Bedeutung eine ausgemalte altchristliche Grabkammer in Sofia mit geometrischen Mustern, Symbolischem, Kreuz in Gloriole und Kranz und den Brustbildern der vier Erzengel Michaël, Gabriël, Rafaël und Uriël, zu deren

Beschreibung (I S. 1—22) Kazarow und H. Tatchew sich vereinigt haben. Als eine besonders wertvolle Arbeit hatte ich schon oben S. 160 diejenige von P. Koïtchew über bulgarische Holzschnitzerei (I S. 81—104) beiläufig hervorzuheben Gelegenheit. Nach einleitenden Ausführungen über das Technische führt sie an der Hand eines ungemein reichen Illustrationsmaterials einen wahren Schatz von Türen, Ikonostasien, Bischofsthronen, Kanzeln und Lesepulten in oft bezaubernder Holzskulptur vor. Ich kann ihr nicht angelegentlich genug Nachahmung für andere Teile der orthodoxen Welt wünschen. Kaum minder dankbar wird man für eine Publikation einzelner kunstvoller Paramente sein, wie sie (II S. 15—45) durch P. Moutaftchiew für je ein Epigonation vom Jahre 1636 mit einer Darstellung der sog. Ἀνάστασις im abwärts gerichteten *descensus*-Typus und vom Jahre 1727 mit einer solchen der Verklärung und für ein Antimension vom Jahre 1727 mit Kreuz und griechischer und slawischer Inschrift geboten wird. Neben einer wieder von Ivanow (II S. 1—14) gebotenen Beschreibung altbulgarischer und byzantinischer Ringe, soweit eine sichere Datierung möglich ist, des 13.—15. Jahrhunderts ist endlich noch eine besonders bemerkenswerte Untersuchung von Zlatarski zur byzantinischen Numismatik (I S. 29—54) hervorzuheben, der zufolge die ältesten bislange bekannt gewordenen bulgarischen Münzen durch Zar Assen II. (1228—1241) geschlagen wurden, während die schon Assen I. und Peter beigelegten vielmehr auf Johann Alexander und dessen Sohn Michaël zurückgehen.

Von den Monumenten des Prespagebietes sind namentlich eine byzantinische Kreuzkuppelkirche des hl. Germanos und eine wohl noch frühchristliche dreischiffige Basilika eines hl. Achilles mit Narthex und dreigliedrigem Bema beachtenswert. Die früher für römisch gehaltene Festung von Hissar-Bania ergab sich bei genauerer Untersuchung als eine altbyzantinische Anlage der Justinianischen Zeit. Noch früheren Ursprungs ist die von ihr umschlossene ursprünglich dreischiffige und mit einem hölzernen Satteldach gedeckte Pfeilerbasilika mit Narthex und einziger nach außen dreiseitig abschließender Apsis, die Filow, der sie in das 4. oder den Anfang des 5. Jahrhunderts setzen möchte, als eine Erscheinung von abendländisch-hellenistischem Gepräge mit San Clemente in Rom vergleicht, an das namentlich die skulpierten Marmorplatten ihrer Chorschranken erinnern. Auch die Festung bei Stanimaka umschließt an der Kirche der hl. Jungfrau von Petritzos einen hübschen Sakralbau allerdings erst des 12. Jahrhunderts. Das im Jahre 1083 gegründete Kloster von Bačkovo war usprünglich im Besitz georgischer Mönche und hat eine aus dem 14. Jahrhundert stammende Gruftkirche, die im Jahre 1643 ausgemalte Hauptkirche der Verkündigung vom Jahre 1604 und eine Kirche der allerheiligsten Dreifaltigkeit und des hl. Nikolaos vom Jahre 1840 aufzuweisen. Unter den Stücken der Kleinkunst, die es beherbergt, steht in seiner reichen Edelmetallfassung ein Gnadenbild der Madonna mit georgischer Inschrift vom Jahre 1310 obenan. Nicht wenige der behandelten Denkmäler kirchlicher Architektur weisen auch Reste von Freskobemalung auf, denen, so dürftig sie im einzelnen Falle auch sein mögen, noch sorgfältigere Beachtung zu schenken wäre.

Außer den größeren Aufsätzen enthält das Bulletin unter der Rubrik Археологически вѣсти (*Nouvelles archéologiques*) kürzere Notizen vermischten Inhaltes (I S. 215—222. II S. 257—268), in deren Rahmen u. a. die in den letzten Jahren abgerufenen deutschen Koryphäen archäologischer Forschung A. Michaelis, O. Puchstein und R. Kekule von Stradonitz sympathische Nachrufe gefunden haben, einen von Filow redigierten Jahresbericht über die archäologischen Entdeckungen in Bulgarien in den Jahren 1909—1910 bezw. 1910—1911 (I S. 222—229. II S. 268—287), Bücherbesprechungen und eine — allerdings recht bescheidene — Bibliographie. Der bulgarische Text war im ersten Bande dem der Sprache Unkundigen nur durch kurze erläuternde Bemerkungen zu dem französischen Inhaltsverzeichnis einigermaßen erschlossen. Im zweiten Bande wurden statt dessen in sehr dankenswerter Weise den einzelnen Aufsätzen leidlich eingehende französische Resumés angefügt. Vielleicht ließen sich diese noch etwas ausführlicher gestalten und durch eine entsprechend kürzere Inhaltsangabe auch wenigstens die wichtigsten Mitteilungen über Neufunde sich bequemer zugänglich machen. Ich denke in letzterer Beziehung an Dinge wie die vom Standpunkte unserer Zeitschrift aus besonders wichtigen Notizen über die hochbedeutsamen Entdeckungen im Untergrunde der Sophienkirche zu Sofia (I S. 220 f. II S. 259 ff.). In jedem Falle sollte so viel als möglich geschehen, um die Verwertung des reichen Inhalts dieser erstklassigen Publikation auch weiteren Gelehrtenkreisen zu erleichtern, da sich auf dem Gebiete der christlichen Archäologie und Kunstgeschichte des Ostens künftig nicht wird mitarbeiten lassen, ohne ihren Fortgang aufmerksamst zu verfolgen.

Dr. A. Baumstark.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Mechitharistenpater P. Ferhat in Smyrna und Pfarrverweser K. Kaiser in Scherzingen.)

Bearbeitet vom Herausgeber.

AB. = Analecta Bollandiana. — ACQR. = The American Catholic quarterly review. — AE. = Ἀρχαιολογικὴ ἐφημερίς. — AER. = American ecclesiastical review. — AG. = Annales de Géographie. — AH. = Azgagrakan Handes. — AIBL. = Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus. — AJPh. = The American journal of Philology. — An. = Anahit. — ARB. = Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques. — ASAE. = Annales du service des antiquités de l'Égypte. — ASPh. = Archiv für slavische Philologie. — AStNSL. = Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. — Ath. = Ἀθηνᾶ. — AV. = L'Ateneo Veneto. — B. = Bessarione. — BALAC. = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie

chrétiennes. — BAP. = Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BIE. = Bulletin de l'Institut Égyptien. — BKv. = Bibliothek der Kirchenväter. — BM. = Bulletin Monumental. — BMbl. = Berliner Münzblätter. — BMg. = The Burlington Magazine. — BSAB. = Bulletin de la Société archéologique Bulgare. — BSG. = (La Géographie). Bulletin de la Societé de Géographie. — BSGI. = Bollettino della Società Geografica Italiana. — BV. = Bogoslovskiy Viestnik. — Bz. = Βυζαντίς. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CC. = La Civiltá Cattolica. — CD. = La ciudad de Dios. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — CUB. = The catholic university bulletin. — D. = Dadjar. — Dk. = Didaskaleion. — DR. = The Dublin Review. — DRG. = Deutsche Rundschau für Geographie. — E. = Eos. — EE. = Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς. — EHR. = The English historical review. — EO. = Échos d'Orient. — EPh. = Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — ÉtF. = Études Franciscaines. — Fl. = Folk-Lore. — G. = Glotta. — Gm. = Gottesminne. — GZ. = Geographische Zeitschrift. — Ha. = Hermathena. — HA. = Handes Amsorya. — Hag. = Hagoren. — Harm. = Ἁρμονία. — HJ. = The Hibbet Journal. — Hl. = Hochland. — HL. = Das Heilige Land. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — IAQR. = The imperial Asiatic quarterly review. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — IKZ. = Internationale kirchliche Zeitschrift. — Isl. = Der Islam. — JA. = Journal Asiatique. — JbDAI. = Jahrbuch des Kaiserlichen Deutschen Archäologischen Instituts. — JBL. = Journal of biblical literature. — JS. = Journal des Savants. — JTSt. = Journal of theological Studies. — K. = Der Katholik. — KhrČ. = Khristianskoe Čtenie. — KhrV. = Khristianskij Vostok. — Kl. = Klio. — Klt. = Die Kultur. — Lg. = Λαογραφία. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machrik. — MAGW. = Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. — MAIR. = Mitteilungen des Kaiserlichen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung. — MDPV. = Mitteilungen des Deutschen Palästinavereins. — MFO. = Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth. — MsGKK. = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. — MSL. = Mémoires de la Société de Linguistique. — MZS. = Magyar-Zsidó-Szemle. — NA. = Nuova Antologia. — NBAC. = Nuovo bolletino di archeologia cristiana. — MO. = Le monde Oriental. — NHm. = Νέος Ἑλληνομνήμων. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — NZ. = Numismatische Zeitschrift· — OA. = Orientalisches Archiv. — OC. = Oriens Christianus. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — OMsO. = Oesterreichische Monatsschrilt für den Orient. — Pant. = Πάνταινος. — PB. = Pastor Bonus. — PEF. = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — Pin. = Πινακοθήκη. — Pjb. = Palästinajahrbuch. — PMb. = Protestantische Monatsblätter. — PO. = Patrologia Orientalis. — PSBA. = Proceedings of the Society of biblical Archaeology. — QL. = Questions liturgiques. — RAL. = Rendiconti della Reale Academia dei Lincei. — RB. = Revue Biblique Internationale. — RBé. = Revue Bénédictine. — RCF. = Revue du Clergé français. — RE. = Revue égyptologique. — REJ. = Revue des études Juives. — RG. = Rassegna Gregoriana. — RHD. = Revue d'histoire diplomatique. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — RHR. = Revue de l'histoire des religions. — RLB. = Revue liturgique et bénédictine. — RN. = Revue numismatique. — RO. = Roma e l'Oriente. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RPA. = Revue pratique d'apologétique. — RQs. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. — RSl. = Revue slavistique. — RSR. = Recherches des sciences religieuses. — RStO. = Rivista degli Studi Orientali. — RTPh. = La Revue de Théologie et de Philosophie. — RTQR. = Revue de théologie et de questions religieuses. — SB. = Serta Borysthenica. Sbornik zur Ehrung von J. A. Kulakovskij. Kiew. 1911. — SbAWW. = Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenchaften in Wien. —

SbPAW. = Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — StML. = Stimmen aus Maria Laach. — TG. = Theologie und Glaube. — TAK. = Trudy der Geistlichen Akademie von Kiew. — TLb. = Theologisches Literaturblatt. — TLz. = Theologische Literaturzeitung. — TPMs. = Theologisch praktische Monatsschrift. — TPQs. = Theologisch praktische Quartalschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TStK. = Theologische Studien und Kritiken. — TuU. = Texte und Untersuchungen. Neue Folge. — UC. = Université Catholique. — WBG. = Wissenschaftliche Beilage zur Germania. — ZA. = Zeitschrift für Assyriologie. — ZAeSA. = Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde. — ZAtW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZCPh. = Zeitschrift für celtische Philologie. — ZDAL. = Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZOeG. = Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. — ZOSRAG. = Zapiski der Orientalischen Sektion der Russischen Archäologischen Gesellschaft. — ZRgRA. = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung. — ZVSf. = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. — ZWT. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem laufenden verschieden ist. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BbZ, BZ., EO., EPh. (mit Einschluß des Pant.), M., OA., RB., RHE., ROC., RStO., ZDMG., ZDPV. (mit Einschluß der MDPV.), ZNtW. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, würde eine möglichst erschöpfende Berichterstattung in hohem Grade fördern und wird deshalb an die Adresse des Herausgebers in Achern (Grhgt. Baden) im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Brockelmanns *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* wurde durch die zweite und dritte Lieferung des die *Syntax* behandelnden II. Bandes (Berlin. — S. 113—384) weitergeführt. Ein *Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch* (Göttingen 1911. — XXXVI, 316 S.) von Möller findet ein Gegenstück an den Aufsätzen über *Semito-Egyptian sound-changes* und *Kindred Semito-Egyptian words*, in denen Ember ZAeSA. XLIX 87—92 bezw. 93 f. das Verwandtschaftsverhältnis zwischen semitischem und hamitischem Sprachgut beleuchtet. *A study in biblical philology* von Ball PSBA. XXXIII 243—253 behandelt die Entwicklung der semitischen Dreiradikaligkeit aus dem durch Agglutination erweiterten einsilbigen Grundstamm. In ZDMG. LXVI hat sich König 261—266 *Zur Verbalflexion im Semitischen* geäußert und Bauer 267—270 *Noch einmal die semitischen Zahlwörter*, deren Femininform er unter Vergleich von arabischem فرسنة „Einzelding“ aus einem als Numerativ verwendeten תָּו „Zeichen“ erklären

möchte, und 425 f. *Noch einmal die Herkunft der semitischen Reflexivformen* besprochen, nachdem Barth 339 *Zur Herkunft der Reflexivformen im Gemeinsemitischen* gegen ihn Stellung genommen hatte, wie er 527 auch *Zu dem tū der semitischen Zahlwörter* die angedeutete Hypothese ablehnt. *Le genre dans les noms de nombre en sémitique* hat auch Mayer Lambert AIBL. 1912. 61—72 erörtert. Die hauptsächlich dem Hebräischen gewidmeten *Études de philologie sémitique* von Joüon MFO. V 2. 355—404 berühren auch das aktive und stative Verbum im Arabischen und Aramäischen und den aramäischen Status emphaticus auf â bezüglich dessen sie die Ableitung von einem alten Akkusativ vertreten. Brockelmanns *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar* hat eine *Dritte vermehrte und verbesserte Auflage* (Berlin. — XVI, 148, 199 S.) erlebt. Auf lexikalischem Gebiete bewegen sich wertvolle Bemerkungen von Schultheß über *Aramäisches* ZA. XXVII 230—241. In der Sammlung *Die Kunst der Polyglottie* ist eine *vierte neu bearbeitete Auflage* von Manassewitschs Lehrbuch der arabischen Sprache (Wien-Leipzig. — VIII, 186 S.) erschienen, der eine fünfte Auflage von Machuels *L'arabe sans maître ou guide de la conversation arabe à l'usage des colons et des voyageurs* (Algier 1911.) an die Seite tritt. Neben Marta تداخل اللغتين فى الفعل الثلاثى فَعِلَ يَفْعُلُ .فَعِلَ يَفْعَلُ .فَعُلَ يَفْعِلُ (*Additions à la morphologie des Verbes en arabe*) M. XV 523—526 sind hier ferner noch Mattisons *Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth* (Upsala 1911. — 120 S.) und Bittners *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien. II. Zum Verbum.* (Wien 1911. — 152 S. = SbAWW. CLXVIII 2) namhaft zu machen. *Über die 3. pers. masc. sing. perf. im Tigrē* handelt Kolmodin MO. VI 1—4. *Notes sur des verbes et des adjectifs amhariques* hat Cohen MSL. XVII 251—265 beigesteuert. — Koptisch: Jedem sich auch nur für die jüngste Form national-ägyptischer Sprache Interessierenden wird ein vorzügliches orientierendes Büchlein von Erman über *Die Hieroglyphen* (Berlin-Leipzig. — 91 S. = *Sammlung Göschen* No. 608) willkommen sein. — Biblische, patristische und byzantinische Gräzität: Zorèlls *Novi Testamenti lexicon graecum* ist mit dem vierten Hefte (Paris. — S. 481—645) vollständig geworden. *A short syntax of New Testament Greek* (London. — XII, 140 S.) wird Nunn verdankt. *Le clausole ritmiche negli Opuscoli di Sinesio* behandelt Terzaghi Dk. I 205—225. *Die Rhythmik der Satzschlüsse bei dem Historiker Prokopios* betreffen Bemerkungen von Maas BZ. XXI 52 f. Dewing verfolgt AJPh. XXXII 188—204 den *Hiatus in the accentual clausulae of Byzantine Greek Prosa.* — Mittel- und Neugriechisch: Alt- und Neugriechisches berücksichtigt Gardikas in einer Arbeit über Αἱ προθέσεις ἐν συνθέσει Ath. XXIV 76—176. Auf der

2. Auflage des deutschen Originals beruht Angus' Übersetzung von Thumb *Handbook of the modern Greek vernacular: grammar, texts, glossary* (London. — 408 S.). Ein *Dizionario greco moderno-italiano e italiano-greco moderno della lingua scritta e parlata* in zwei Bänden (Florenz. — LX, 848; 612 S.) hat Brighenti zum Urheber. In EE. hat Skias VII 217—224 an die Begründung einer ziemlich gewagten These Περὶ διασώσεως τοῦ δίγαμμα ἔν τινι νεοελληνικῇ λέξει eine reiche Gelehrsamkeit gewendet und Hatzidakis VIII 1—35 Περὶ τῆς Ποντικῆς διαλέκτου καὶ ἰδίᾳ περὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀναλογικῶν σχηματισμῶν, 36—42 Περὶ τοῦ ἐτύμου τῆς λέξεως „Φιλατρὰ“ und 43ff. über Ἀνομοίωσις ἐν τῇ νέᾳ ἑλληνικῇ gehandelt, drei Arbeiten die unter dem Titel Φιλολογικαὶ ἔρευναι (Athen 1911. — 51 S.) auch selbständig erschienen sind. In Ath. XXIV erörtert er an Ἐτυμολογικά 1—14 u. A. Ἀτμός—χνότα, χλομός und Ähnliches, Ἀθιβολή, ἀθιβάλλω und ἀναθιβάλλω, an Φωνητικά 15—47 eine Reihe von Erscheinungen des neugriechischen Vokalismus und verbreitet sich 63—72 Καὶ πάλιν περὶ τοῦ καλύτερος bezw. 285—288 Καὶ πάλιν περὶ τῆς ἐξασθενώσεως τοῦ ου εἰς ι. *Les emprunts turcs dans le Grec vulgaire de Roumélie et spécialement d'Adrianople* hat Ronzevalle JA. 10. XVII 69—106. 257—336. 405—462 (auch selbständig: Paris. — 178 S.) sorgfältig zusammengestellt und in einem auf dem Athener Orientalistenkongreß gehaltenen und MFO. V 2. 571—588 gedruckten Vortrag behandelt. — Armenisch: Neben ein *Praktisches Lehrbuch der ostarmenischen Schriftsprache, mit einer Schrifttafel* (Wien) von Dirr tritt ein umfassendes *Dictionnaire français-arménien* (Tiflis 1911. — XI. 818, 122, 3 S.) von Nubar. In MSL. XVII hat 1—35 Meillet seine *Recherches sur la syntaxe comparée de l'Arménien* und Maskoudiantz 356 eine lautgeschichtliche Notiz über *Arménien arac* vorgelegt. *Le parler arménien d'Akn (quartier-bas)* betrifft eine Studie von Maxudianz (Paris. — XI, 146 S.). Von Marr werden BAP. 1911. 137—145, 469—474 Яфетическіе элементы въ языкахъ Арменіи (*Japhetitische Elemente in den Sprachen Armeniens*) besprochen, während ZOSRAG. XX 64ff. von ihm Сирійское присхоДеніе гайскаго դամբարան Dambaran (оссуарій) могила (*Der syrische Ursprung des armenischen Wortes Dambaran [Ossarium] Grab*) nachgewiesen und 99 bezw. 151, Еще словъ „Челеби“ (*Nochmals über das Wort „Čelebi“*) gehandelt wird. Die Etymologie der armenischen Worte Նուիրակ, շարաադար behandelt Thierakian HA. XXVI 424—427. Über Вишапъ и Ушапъ въ армянской приписке XIV-го века (*Višap und Ušap in der armenischen Namengebung des 14. Jhs.*) verbreitet sich Ter-Mkrtian KhrV. I 30—36. — Slavische Sprachen: *Kritisches und Antikritisches zur neueren slavischen Etymologie* bietet Kasmer RSl. IV 151—189. In ZVSf. XLV dringt 24—51 Brückner in den prinzipiellen Ausführungen *Über Etymologien*

und Etymologisieren gegen weitausgreifende sprachvergleichende Irrgänge auf eine Erklärung von Slavischem zunächst aus Slavischem und handelt 52—55 über *Slavisches jazda und Verwandtes,* während 61—71 *Etymologische Miszellen* von Wood neben litauischem, germanischem und griechischem Stoff auch altbulgarischen, serbo-kroatischen und russischen berühren. In einer Serie *Graeca-Latina* G. IV 36 ff. macht Fraenkel u. A. Bemerkungen wie *Zu griech. κλήζειν, κλείζειν,* so auch zu *Aksl. blagosloviti, czech. blahoslavie, blahoslaven.* Über *Abg. inъ, jedьnъ, otъnadъ* verbreitet sich v. Wijk IgF. XXX 382—388. In ASPh. XXXIV erörtert Iljnskij *Die Reduktionsstufe in den Wurzeln ohne Sonanten in den slavischen Sprachen.* Pernšek erbringt 17—60 *Beiträge zur Etymologie slovenischer Wörter und zur slovenischen Fremdwörterkunde.* Stojićević bespricht 113—115 *Die slovenischen und serbokroatischen Wörter sənjə̀m-somə̀nj-semènj-somȍnj-samȃnj,* Oštir 126—129 das altkirchenslavische *Gъnati* und Koštiál 292—298 *Slavische Fremdwörter im Friaulischen,* während 311 *Lexikalische Lesekörner* Christianis einen Nachtrag zu Bernekers Slavischem Etymologischem Wörterbuch bilden. — Albanesisch: Jokl hat umfassende *Studien zur albanesischen Etymologie und Wortbildung* (Wien 1911. — 141 S. = SbAWW. CLXVIII 1) und IgF. XXX 192—209 *Beiträge zur albanesischen Grammatik* veröffentlicht, die sich auf die Geschichte des albanesischen tš in Erbwörtern und die Vertretung von uralbanesischem zd aus indogermanischem sd(h), zd(h) beziehen. — Endlich sei hier als eine Mehrzahl der obigen Rubriken anlangend verzeichnet v. Kraelitz-Greifenhorsts *Corollarium zu F. Miklosich „Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen (Griechisch, Albanisch, Rumänisch, Bulgarisch, Serbisch, Kleinrussisch, Großrussisch, Polnisch.* 1884—1890)" (Wien 1911. = SbAWW.CLXVI 4). Die fraglichen Elemente werden hier sorgfältig daraufhin untersucht, ob sie echt türkisch oder arabischen bezw. persischen Ursprungs sind.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Kartographie: Von Hubers *Empire ottoman: carte statistique des cultes chrétiens* ist einem ersten im J. 1910 ausgegebenen und der europäischen Türkei gewidmeten das zweite die Verhältnisse der asiatischen zur Darstellung bringende Blatt (Kairo 1911) gefolgt. *Zu Brünnows Karte der Provincia Arabia Blatt III* hat sich ZDPV. XXXV 200—210 eine *Auseinandersetzung zwischen* Brünnow und Dalman entsponnen. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Von Bischof v. Kepplers schönen *Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient* erschien eine Neuauflage (Freiburg i. B. — 540 S.). Flauberts zweibändige *Notes de voyages* (Paris.) führen durch Italien zunächst nach Ägypten, Palästina, Rhodus, Kleinasien, Konstantinopel und Griechen-

land, um nach der Rückkehr auf italienischen Boden mit einem Abstecher nach Karthago zu schließen. *Wanderungen und Fahrten eines bayrischen Gendarmen zum und im Orient* werden von Eichinger (Neuburg a. D. — 138 S.), eine *Reise nach Konstantinopel, Kleinasien, Rumänien, Bulgarien und Serbien* wird von Eisenstein (Wien. — 416 S.) beschrieben. *Through Greece and Dalmatia* geleitet *A diary of impressions* von Barrington (New-York. — 20,263 S.). Eine *Herzegowinische Reise* schildert Jacques „März" VI 496—500 in poëtischer Verklärung. *Tschernowitz*, die Landeshauptstadt der Bukowina, ihren raschen Aufschwung und ihre Bedeutung behandelt Sölsch DRG. XXXIV 365—369. Unter dem Obertitel *Fahrten in den Reichslanden* entwirft endlich Michel besonders beachtenswerte *Bilder und Skizzen aus Bosnien und der Herzegowina* (Wien—Leipzig. — 194 S.). *Aus Thrakien und dem südbulgarischen Rhodopegebirge* bietet DRG. XXXIV 457—510 Meinhard gediegene geographische und ethnographische Mitteilungen, während er OMsO. 1912. 44 f. 68—71 mehr im Plauderton auf Grund von ihm im Frühjahr 1911 gesammelter Reiseeindrücke *Die türkische Riviera* zwischen Konstantinopel und Irmid-Nikomedeia würdigt. *L'isola di Rodi* sieht sich BSGI. 5 I. 735—774. 874—889. 966—1003 durch Juja eine umfassende Spezialarbeit gewidmet. An Schilderungen von Palästinareisen sind neben der 4. Auflage von Bauer *Nach dem hl. Lande* (Radolfzell. — Zwei Bände: 314. 274 S.) etwa die folgenden zu nennen: Vega *Au pays de la lumière: notes et impressions d'un voyage en Syrie, en Galilée et à Jérusalem* (Paris. — VI, 341 S.), Copping *A journalist in the holy land; glimpses of Egypt and Palestine* (New-York), Franklin *Palestine depicted and described; being the record of gleanings in the Holy Land* (New-York), Alder *The holy land* (Salt lake City) und das in dichterische Form gekleidete Reisebuch *The romance of the Holy Land* (London. — 388 S.) von Leach. Als *Ein Frühlingsritt am äußersten Meere* wird in humorvollem Tone von Siegesmund Pjb. VII 123—154 die im J. 1909 vom Deutschen Evangel. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem über Caesarea bis nach Sidon unternommene Zeltreise geschildert. *Ein Besuch in Galiläa und in den Schulen des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande* bildet den Gegenstand der HL. LVI 93—104. 155—162 fortgesetzten anonymen Ausführungen. Seine Schilderung einer *Exploration de la vallée du Jourdain* hat Abel RB. 2 IX 402—423 für die Route Samakh-Beisan und für Beisan-Skythopolis fortgesetzt, wobei namentlich die eingehende Behandlung der Geschichte des letzteren Platzes und der Nachweis seiner Reste christlicher Monumente bezw. der auf solche Monumente gehenden Zeugnisse aus frühbyzantinischer Zeit Beachtung verdient. *Die Hedschäsbahn* und ihr Gebiet behandelt Blanckenhorn GZ. XVIII

15—27. *La Syrie. Territoire, Origines éthniques et politiques, évolution, esquisses: la vie politique en Syrie et au Liban* betitelt sich ein Buch von Khairallah (Paris. — 146 S.). Seine Reiseskizzen من بيروت الى الهند (*De Beyrouth aux Indes à la recherche des Manuscrits*) hat Cheïkho M. XV 615—626. 706—711 bis Dijarbekr und durch das Ṭûr 'Aβdîn fortgeführt. *By desert ways to Bagdad* führt Jebb (New-York) seinen Leserkreis. *Um Bagdad und Babylon* bewegten sich die von Rohrbach (Berlin) geschilderten Reisefahrten, *Im Osten Mesopotamiens* näherhin auf der Route Baṛdâd-Mossul, die Wanderungen Banses im Frühjahr 1908, deren tagebuchartige Darstellung er DRG. XXXIV 524—534 vorlegt. Eine Reise *Im Lande des Negus* beschreibt Escherisch (Berlin. — 207 S.), eine im Winter 1906/7 ausgeführte *De Khartoum à Addis-Abeba* Parmentier BSG. XXV 231—246, wobei der letztere in dankenswerter Weise auch auf interessante Erscheinungen der christlichen „Kunst" des Landes geachtet hat. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna, Wirtschaftsleben: Ein von einer ausgezeichneten Karte begleiteter *Kurzer Abriß der Geologie Palästinas* wird von Blanckenhorn ZDPV. XXXV 113—139 geboten. *Meteorologische Beobachtungen im Sommer und Winter 1911/12 auf der Station 'Ain eṭ-Ṭabgha am Tiberiassee vorgenommen von Pater Joh. Sonnen* und Beobachtungen über *Regenfall im Winter 1911/12 auf 5 Beobachtungsstationen des DPV. in Palästina* führt er MDPV. 1912. 74f. bezw. 76f. in tabellarischer Form vor. Im BIE. 5. V handelt Pachundaki 36—40 *Sur les gisements de gypse du Mariout*, während 87—91 Andebean Bey eine *Note complémentaire sur la nappe souterraine en Égypte* bietet, Mosséri 53—79 *Les terrains alcalins en Égypte et leur traitement* zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht hat und Fourtau 137—176 durch *Notes sur les Échinides fossiles de l'Égypte* die Kenntnis der praehistorischen Tierwelt des Nillandes fördert. *Eine Bärenjagd in Palästina* beschreibt Schmitz HL. LVI 174ff. *Wirtschaftliche Nachrichten* der OMsO. 1912. 9—20. 24—37. 47—56. 74—80. 93—102 bringen ein wertvolles und sorgfältig gesammeltes Material für Rumänien, die übrige Balkanhalbinsel, Kreta, Cypern, Russich-Asien, Ägypten und Abessinien. *Le développement économique en Serbie* schildert Gravier AG. XXI 50—56 in recht vorteilhaftem Licht. In einer Untersuchung über *The Garden of Eden and its Restoration* faßt Willcocks GJ. XL 129—148 die Aussichten einer kulturellen und wirtschaftlichen Hebung Mesopotamiens ins Auge. Ducoussos Arbeit über تاريخ الحرير في بلاد الشام (*L'histoire de la Soie en Syrie*) kam M. XV 374—380 zum Abschluß. Über *Handel und Verkehr in Galiläa* orientiert der Bericht eines Ungenannten HL. LVI 45—48. Das Wirtschaftsleben Ägyptens anlangend behandelt BIE. 5 V 41—52 Muller *La Saccharine en Égypte*

und ebenda 177—187 *Les Fours à poulets en Égypte* eine *Étude physiologique* von Bay. — Palästina und die heiligen Stätten: Eine höchst anerkennenswerte Arbeit ist der stattliche Band der Ἀρχαῖα λατινικὰ ἑλληνικὰ ῥωσσικὰ καὶ γαλλικά τινα Ὁδοιπορικὰ ἢ Προσκυνητάρια τῆς ἁγίας γῆς συλλεγέντα καὶ μεταφρασθέντα von Koikylides und Phokylides (Jerusalem. — 611 S.). *The pilgrimage of an Irish Franciscan in A. D. 1322* schildert Esposito Ha. XVI 264—287. Auf den Reisebericht desselben Ordensmannes bezieht sich die Mitteilung von Macalister über *The pilgrimage of Symon Simeonis* PEF. 1912. 153—156. Einen von beachtenswerten Handzeichnungen begleiteten kulturgeschichtlich hochinteressanten Pilgerbericht des ausgehenden Mittelalters haben Goldfriedrich und Fränzel an *Ritter Grünembergs Pilgerfahrt ins Heilige Land 1486* mit leider schlechterdings nicht auf der Höhe stehenden Anmerkungen *herausgegeben und übersetzt* (Leipzig. — 140 S. = *Voigtländers Quellenbücher* Nr. 18). Nach einer wenige Jahre späteren Pilgerfahrt des Herzogs Alexander von Bayern im J. 1495 schildert ein Ungenannter HL. LVI 234—241, *Wie unsere deutschen Vorfahren gegen Ausgang des 15. Jahrhunderts wallfahrteten.* Eine erste Nachricht über eine wertvolle russische Quelle zur Palästinakunde, die Aufzeichnungen eines Archimandriten Leontios von Poltava aus den JJ. 1769—1803 bietet Popov Младшій Григоровичъ: новооткрытый паломникъ по св. мѣстамъ XVIII вѣка (*Gregorovič der Jüngere: die Entdeckung eines neuen Wallfahrtsberichtes zu den Hll. Stätten aus dem 18. Jh.*). Von *La Palestine. Guide historique et pratique avec cartes et plans nouveaux par des professeurs de N.-D. de France à Jérusalem* erschien eine *2e édition: 3e mille* (Paris. — XXXIX, 720 S.). Eine Art von Seitenstück dazu bildet bis zu einem gewissen Grade Smiths *The student's illustrated historical geography of the Holy Land* (Philadelphia). Von *Jerusalem zur Zeit Christi* entwirft Mickley Pjb. VII 35—73 auf Grund sorgfältiger Studien ein dankenswertes Bild. Ebenda 74—84 tut ein Aufsatz von Brückner über *Nazareth, die Heimat Jesu,* die Glaubwürdigkeit der betreffenden neutestamentlichen Nachrichten dar. Guthes *Beiträge zur Ortskunde Palästinas* betreffen in ihren jüngsten Fortsetzungen MDPV. 1912. 50—57. 65—71 die Lage des I. Sam. 4, 1; 5, 1 genannten Eben Ezer und die Identität des ATlichen Eskol mit dem heutigen Dorfe Bêt Iskâhil. *Gegen moderne Legendenbildung* wendet sich ebenda 57—60 Hartmann bezüglich der Ortsnamen meğdel jâbâ und šarḥabît. *Zur Lage von Archelais* ist eine ebenda 71 ff. veröffentlichte briefliche Mitteilung Thomsens zu vergleichen. Dressaire nimmt in dem Schlußteil seines Aufsatzes *La basilique Sainte Marie la Neuve à Jérusalem* EO. XV. 234—245 sehr nachdrücklich gegen die vulgäre Anschauung von der Identität derselben mit der Aqsa-Moschee Stellung und sucht ihren Platz viel-

mehr auf dem christlichen Sion in der Gegend der großen Synagogen. *Aus der nächsten Nähe des St. Paulushospizes* behandelt Fr. Dunkel HL. LVI 141—147 *Die Baumwollengrotte oder die sog. Steinbrüche Salomons* und die an diese Lokalität sich knüpfenden Legenden. Ausgezeichnete photographische Aufnahmen der mittelalterlichen Denkmäler bedingen den Wert eines Aufsatzes von Grimaldi über die *Cenotaphs of the hebrew patriarchs at the cave of Machpelah* PEF. 1912. 145—150. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: *The Great Palace* von Konstantinopel behandelt Bury BZ. XXI 210—225 in kritischer Auseinandersetzung mit Ebersolt. Zwei Fragen der Topographie Konstantinopels betreffen ferner Δύο τοπογραφικὰ σημεῖα ἐκ τῆς πρεσβείας τοῦ Λουιτπράνδου von Zolota Bz. II 169—200. Eine Untersuchung über die Bischofssitze der beiden bithynischen Diözesen Nikaia und Nikomedeia schließt die umsichtige Arbeit von Sölch über *Modrene, Modroz und Gallus* Kl. XI 393—414. Über die Lage des alten Ani handelt Thoramanian Անի քաղա՞ք թէ ամրոց (*War Ani Stadt oder Burg?*) AH. XXII 61—84. *Il Tigrè descritto, da un missionario jesuita del secolo XVII°*, den P. Em. Baradas († 1624), lehrt das wertvolle Dokument kennen, von dem Beccari eine italienische Übersetzung des portugiesischen Originals bereits in einer zweiten Auflage (Rom. — XIV 180 S. 33 I a f.) vorlegen konnte. — Ethnographie: Den *Ursprung der Albaner* verlegt Wirth OA. III 10 ff. in die Mischung eines vorindogermanischen „kasischen" und eines arischen Elements. *Die Schädelform der Slowenen* untersucht Weisbach MAGW. XLII 59—84. — Kulturgeschichte: *A history of civilization in Palestine* von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart herab hat Macalister (Cambridge. — VIII, 139 S.) geschrieben. Nur die prähistorischen Jahrhunderte behandeln *Beiträge zur Kulturgeschichte Palästinas* von Häusler HL. LVI 35—45. 147—155. 210—214. Ein schmuckes Bändchen, in dem Dieterich *Hofleben in Byzanz zum ersten Male aus den Quellen übersetzt, eingeleitet und erläutert* hat, (Leipzig. — 100 S. — *Voigtländers Quellenbücher* Nr. 19) genügt leider nicht allen billigen Forderungen, welche an seine Arbeit als Übersetzer zu stellen gewesen wären. *Les éléments originaux de l'ancienne civilisation roumaine* beleuchtet Jorga (Jassy 1911). Von Jäger wurde eingehend *Das Bauernhaus in Palästina mit Rücksicht auf das biblische Wohnhaus* untersucht und dargestellt (Göttingen. — VIII, 62 S. 8 Taf.). Ein *Verzeichnis der arabischen Zeitungen und Zeitschriften Palästinas* bietet Thomsen ZDPV. XXXV 211—215. — Folklore: *A Greek Marriage in Cappadocia* schildert Halliday Fl. XXIII 81—94. Über Ἔθιμα τῆς κηδείας ἐν Μάνῃ unterrichtet Zapheirakopulos Lg. III 473—477. Die dritte Fortsetzung einer umfassenden Arbeit von Adamantinos über Ἁγνείας πεῖρα ebenda 390—446 beschäftigt sich mit

der Verbindung des Wassers mit Eid und Fluch. Tchéraz *L'orient inédit* enthält mannigfache *Légendes et traditions arméniennes, grecques et turques recueillies et traduites* (Paris. = *Collection de contes et chansons populaires* Nr. 39). *Armenian Folk-Tales* macht ferner Wingate Fl. XXIII 94—102 in Übersetzung bekannt. Սիմբոլը հայ սովորոյթներում (*Das Symbol in den Gewohnheiten der Armenier*) wird AH. 232—245 durch Samuelian behandelt. Försters *Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde. V.* AStNSL. CXXVII 31—48 führen zwei mittelenglische Traumbücher durch Vermittelung einer lateinischen Zwischenstufe auf das für diese ganze Literaturschicht maßgebliche byzantinische Ὀνειροκριτικόν Ps.-Daniels zurück. In Lg. III werden von Polites 1—50 neugriechische Μαγικαὶ τελέται πρὸς πρόκλησιν ὀνείρων περὶ γάμου gesammelt und 172—180 in dem Aufsätzchen Ἡ Τοργόνα τῆς Ἀτταλείας moderne Varianten zu der einschlägigen mittelalterlichen Überlieferung beigebracht, während Sepherles Καὶ πάλιν ὁ ἐπίσκοπος τοῦ Δαμαλᾶ 479 f. eine andere Volksüberlieferung bezüglich des oben S. 170 berührten Rätsels bekannt macht. *Über die Rätsel des Codex Cumanicus* endlich handelt Bang SbPAW. 1912. 334—353 in textkritischem und grammatisch-exegetischem Sinne.

III. Geschichte. — Quellenkunde: Wertvolle Παρατηρήσεις καὶ διορθώσεις εἰς τοὺς ἑλληνικοὺς παπύρους von Kukules (Athen 1911. — 27 S.) ziehen in scharfsinniger Weise zu deren Erklärung den neugriechischen Sprachgebrauch heran. *Eine Schenkung auf den Todesfall* aus den Münchener byzantinischen Papyri wurde durch Wenger ZRgRA. XXXII 325—337 herausgegeben und kommentiert. *Textes coptes extraits de la correspondance de St. Pésunthis évêque de Coptos et de plusieurs documents analogues (juridiques ou économiques)* hat Revillout RE. XIV 22—32, *A Coptic Marriage Contract* Thompson PSBA. XXIV 173—179 bekannt gemacht. *Un diplôme arabe-chrétien du XIII*[e] *siècle,* das Maspero ASAE. XI 177—185 ediert und erläutert, ist ein wohl zum Zweck der Ordination im J. 1255/56 einem Mönche Johannes ausgestelltes Sittenzeugnis. Ἡ παρισιακὴ συλλογὴ σιγιλλίων (vgl. OC. 2 I 371) sieht sich durch Kugeas NHm. VIII 237 f. einige Bemerkungen gewidmet. Auf die OC. 2 I 371 notierte Arbeit von Lampros (NHm. VII 113—313) beziehen sich ebenda 238—242 die Παρατηρήσεις εἰς τὰς ἐνθυμήσεις von Papaïoannides. Die *Glanures dans les manuscrits des Météores* von Bees EO. XV 257 ff. 342 ff. fördern Notizen zur Geschichte eines Theodorklosters von Kyr Mamas, eine Liste der Suffraganbistümer des Erzbistums Achrida im 17. Jh., eine Notiz zur Geschichte der Familie Chomatianos, solche über Kastoria vom J. 1374, bezw. über Mettone und Mystra vom J. 1434 und eine vergleichende Liste älterer und moderner Ortsnamen zutage. Karalewskj *La Missione greco-cattolica della Cimarra nell' Epiro*

nei secoli XVI—XVII B. 3. VIII 440—483. IX 181—199 macht aus den Briefbeständen des Propaganda-Archivs den vom Apostol. Vikar Arcadio Stanila im J. 1685 über deren Anfänge und damaligen Stand erstatteten Bericht, sowie ein reiches Material über die Wirksamkeit des Neofito Rodinò bekannt. Unter dem Obertitel *Le protectorat catholique en Orient au XVIe siècle* veröffentlicht de Contenson RHD. 1912. 280—289 *Une lettre du père gardien de Jérusalem en 1542.* Eine *Relazione da Costantinopoli del Vicario patriarcale Angelo Petricca (1636—1639)* wurde durch Cervellini B. 3. IX 15—53 ans Licht gezogen. Im EPh. bringen IX 324—330. X 188—192 die jüngsten Fortsetzungen der Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα von Chr. Papadopulos Briefe von dem und an den Patriarchen Kosmas aus den JJ. 1728—1733, den Akt des Dositheos von Jerusalem über die Ordination jenes Kosmas zum Erzbischof des Sinaï aus dem J. 1702 und einen Brief des alexandrinischen Archidiakons Theophanes an den antiochenischen Patriarchen Silvestros vom J. 1733, während von demselben Gelehrten IX 338—340 Βενιαμὶν Μαλαβίας συγχαρητικαὶ ἐπιστολαὶ πρὸς Κύριλλον στ' Κων)πόλεως und von Chabiaras IX 389—393 Μελετίου τοῦ Πηγᾶ δύο ἀνέκδοτοι ἐπιστολαί herausgegeben werden. Im J. 1882 verstarb der Verfasser der von Gloubokovsky (Petersburg. — 120 S.) edierten Писма архиепископа Смарагда Кружановскаго къ архимандриту Іероѳею (*Briefe des Erzbischofs Smaragda Kryjanovsky an den Archimandriten Hierotheos*). Den bezeichnenden Obertitel *Les Turcs ont passé là* trägt ein von Brézol zusammengestellter *Recueil de documents, dossiers, rapports, requêtes, protestations, suppliques et enquêtes établissant la vérité sur les massacres d'Adana en 1909* (Paris 1911. — VI, 400 S.). — Allgemeine und Profangeschichte: *The Cambridge medieval history planned by* Bury *edited by* Gwatkin-Whitney behandelt im I. Bande (Cambridge 1911. — XXIV, 754 S.) *The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic kingdoms.* Die nach dem Gesamtplan des Werkes in die Hand von Spezialisten gelegten einzelnen Abschnitte desselben rühren, soweit sie die Profan-, Kirchen- und Kunstgeschichte des christlichen Ostens berühren, von Autoritäten wie Gwatkin, Turner, Brooks, Lethaby her. *The byzantine empire als the rearguard of european civilization* behandelt zusammenfassend Foord (London 1911. — XII, 432 S.). *A history of the Eastern Roman empire from the fall of Irene to the accession of Basil I (A. D. 802—867)* verdanken wir Bury (London). *Les Comnènes* betiteln sich der *Études sur l'empire byzantin au XIe et XIIe siècles* von Chalandon, deren zweiter Teil (Paris. — LXIII, 706 S.) die Kaiser *Jean II Comnène (1118—1143) et Manuel I Comnène (1143—1180)* zum Gegenstand hat. Eine Arbeit von Jouguet über *La vie municipale dans l'Égypte romaine* (Paris 1911. — XLII, 494 S.) beschränkt sich

wesentlich auf die vorkonstantinische Zeit. Über Φοιδερᾶτοι *et* Στρατιῶται *dans l'armée byzantine* handelt Maspero BZ XXI 97—109, indem er zeigt, daß in den letzteren Reichsuntertanen mit fester Garnison, in den ersteren aus barbarischen Söldnern gebildete Elitetruppen zu erkennen seien, die abwechselnd an verschiedenen Punkten der Grenze Verwendung fanden. Bei Bury *The* Ἄπληκτα *of Asia Minor* Bz. II 216—224 geben die in der Leipziger Hs. des Zeremonienbuches an der Spitze stehenden drei Traktate über Märsche und Reisen der Kaiser Anlaß zu einer erneuten Untersuchung der Themenverfassung Kleinasiens. Brooks behandelt BZ. XXI 94 ff. *Some historical references in the* Πραγματεία Ἡρακλείδου, die für die Profangeschichte des 5. Jhs. von Bedeutung sind. Durch Baynes wird ebenda 110—118 *The date of the Avar surprise* von Konstantinopel nach eingehender Untersuchung der Chronologie des Herakleioszeitalters auf Sonntag den 5. Juni 617 bestimmt und EHR. XXVII 287—299 *The Restoration of the Cross at Jerusalem* durch Herakleios auf Grund eines sorgfältigen Quellenverhörs auf 21. März 629 datiert. Eine Ἐπανόρθωσις τοῦ διαγράμματος τῆς πρώτης ἐκ Νικαίας στρατείας τοῦ Ἕλληνος αὐτοκράτορος Θευδώρου τοῦ Β'. gegen die Bulgaren im J. 1255/56 wird durch Dragumes Bz. II 201—215 an der Hand der Schilderung des Akropolites und der österreichischen Generalstabskarte unternommen. *Le voyage de l'empereur Manuel Paléologue en Occident (1399—1403)* schildert Jugie EO. XV 322—332. *Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453* erweist Mordtmann BZ. XXI 129—144 als eine nachträgliche tendenziöse Fiktion, deren Entstehungsgeschichte er überzeugend aufhellt. Auf das Gebiet der armenischen Geschichte führt Arakelian Պատմութիւն Հայոց կամ Հայաստան (*Geschichte der Armenier oder Armeniens*) „Aror" III 17—185 hinüber. Von Hambarian wird HA. XXVI 531—535 Հայաստանի քաղաքական վիճակը Վահանի մահէն մինչեւ Վարդան Ե-ի ապստամբութիւնը (*Der politische Zustand Armeniens vom Tode des Feldherrn Wahan bis zum Aufstand Wardans V.*) unter dem Gesichtspunkte einer Richtigstellung der Chronologie dieses Zeitraums behandelt. *Les problèmes serbes* der mittelalterlichen Geschichte erörtert Novaković ASPh. XXXIII 338 ff. XXXIV 203—239 im Hinblick auf die Verhältnisse und Aufgaben der Neuzeit mit ruhiger Klarheit. Als indirekt auch für die Geschichte des christlichen Orients wichtig seien der I. Band einer *Histoire des Arabes* von Huart (Paris. — IV, 381 S.), neben dem der RStO. IV 653—693 erschienenen Schluß von Lammens' Monographie über *Ziâd ibn Abîhi vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'âwia I* zu erwähnen ist, Altunians Studie über *Die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen und kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrh.* (Berlin 1911. — 117 S. = *Historische Studien*. Heft XCI) und Wirths

gedrängte *Geschichte der Türken* (Stuttgart. — 110 S.) hervorgehoben. *Die Anfänge des ukrainischen Kosakentums* im 15. und 16. Jh. hat Korduba ZOeG. II 367—381 nach neueren russischen Publikationen erörtert. Τὸ ἐν Θεσσαλονίκῃ βενετικὸν προξενεῖον καὶ τὸ μετὰ τῆς Μακεδονίας ἐμπόριον τῶν Βενετῶν behandelt Lampros NHm. VIII 206—228 nach einleitenden Bemerkungen über die ältere Zeit seit dem J. 1082 vor allem für das 18. Jh. Die an III 849—910 anschließende Fortsetzung von Conti Rossinis *Studi su popolazioni dell' Etiopia* RStO. IV 599—651 hat die im 13. Jh. durch eine Wanderung aus Zentralabessynien nach dem Norden geführten Stämme der Zagua und Adcheme Melgua und deren Traditionen zum Gegenstand. *The New Ethiopia* betitelt sich IAQR. XXXIII 328—360 ein Überblick über die Entwicklung Abessiniens seit 1855 von Edwards, während v. Thurneyssen-Pascha BIE. 5. V 19—29 speziell *L'Expédition de l'Égypte contre l'Abyssinie 1875—1876* behandelt. — Lokalgeschichte: Thorgomians Ծանօթագրութիւնք Ստամպօլոյ պատմութեան Երեմիա Չէլէպիի Քէօմիւրճեան (*Noten zur Geschichte von Konstantinopel, Eremia Tchelebis*) und Srapians Arbeit über Ս.Յակոբ Ազգային Հիւանդանոցը (*St. Jakob, das Nationalkrankenhaus*) der Armenier in Konstantinopel wurden HA. XXVI 411—419. 477—482 bezw. 398—411. 461—469 weitergeführt. — Kirchengeschichte: Eine SbPAW. 1912. 673—682 von Harnack angestellte *Berechnung des „Tags von Damaskus“* führt zu dem Ergebnis, daß die Bekehrung Pauli 18 Monate nach dem Tod Christi anzusetzen sei. Das Missionsverfahren im apostolischen Zeitalter wird durch Belser TQs. XCIV 359—411 untersucht. *La Thèse de J.-B. de Rossi sur les collèges funéraires chrétiens* lehnt Waltzing ARB. 1912. 387—401 unter Berücksichtigung besonders auch des Orients, seiner Verhältnisse und Zeugnisse entschieden ab. *Das Toleranzedikt des Galienus von 311* (*Lactantius De mort. persec. c. 34*) unterwirft Bihlmeyer TQs. XCLIV 411—427 einer Untersuchung seiner Textgestalt. Von einer Arbeit Foncks über *La patria del Cireneo* behandelt ein vierter Abschnitt CC. 1912. I. 641—650 *Il cristianesimo in Cirene*, dessen legendarische Anfänge, die einschlägigen geschichtlichen Nachrichten und die Gestalt des Synesios. Die umsichtige Studie von Vailhé über die *Formation du patriarcat d'Antioche* wird EO. XV 193—201 durch eine die nachnicänische Zeit behandelnde Fortsetzung zum Abschluß gebracht. *Saint Jean Chrysostome*, sein Leben und seine Bedeutung schildert Ermoni in einer sich an weitere Kreise wendenden Monographie (Paris. — 191 S.). *Les présents de Saint Cyrille à la cour de Constantinople*, mit denen der Alexandriner im J. 431 zu seinen Gunsten wirkte und die sich abgesehen von Wertobjekten allein in klingender Münze bis auf 1081542 Fr. beliefen, verzeichnet wenig zu seiner Ehre eine von Ba-

tiffol BALAC. I 247—264 kommentierte Liste. Bei Delehaye *Les saints d'Aboukir* AB. XXX 448 ff. wird die Geschichtlichkeit der Überlieferung verteidigt, welche die Translation der hll. Kyros und Johannes von Alexandria nach Menuthis in die kyrillische Zeit verlegt. Der siebente Abschnitt einer Arbeit von Hasett über *Church and State* behandelt ACQR. XXXVI 590—610 *The Monophysite Controversy.* *Une esquisse de l'histoire du mot „Papa"* von de L<abriolle> BALAC. I 215—220 zeigt, daß dasselbe noch um 650 ebensogut den alexandrinischen Patriarchen als den römischen Papst bezeichnete. Cobham behandelt zusammenfassend *The patriarchs of Constantinople* (Cambridge 1911). Περὶ τῆς ἐπωνυμίας „Παναγιώτατος" τοῦ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης vertritt Mputuras in einem Μακεδονικὸν Ἡμερολόγιον ἔτους 1912. 149—153 die These, daß demselben diese Titulatur vom Papst verliehen worden sei, als der Kampf zwischen Rom und Byzanz um die kirchliche Oberhoheit über Illyrien sein akutestes Stadium erreicht hatte. Die OC. 2. I 374 notierte armenische Kirchengeschichte Ormanians hat eine Übersetzung ins Englische unter dem Titel *The Church of Armenia; her history, doctrine, rule, discipline, liturgy, literature and existing condition* erfahren (London. — 304 S.). Die *Origines chrétiennes de la Géorgie* behandelt Janin EO. XV 289—299 mit starkem Entgegenkommen den vulgären legendarischen Traditionen gegenüber. Seine Arbeit über النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية (*Christianisme et Littérature avant l'Islam*) hat Cheïkho M. XV 450—455. 543—548. 627 ff. 700—706. 774—779 speziell bezüglich des Heǧâz und des Neǧd fortgesetzt und durch einen Gesamtüberblick über die christlichen Araberstämme zu ergänzen angefangen. Eine *Die Geschichte Nubiens und des Sudans* seit den ältesten Zeiten in einem Gesamtabriß darstellende Arbeit von Roeder Kl. XII 51—82 berührt kurz auch *Die christliche Zeit.* *Ein Blatt aus der Geschichte der Kirchen Aleppos im Mittelalter* wird durch Rahmani TG. IV 265—268 vorgeführt. Die verschiedenen Γρηγόριοι Μητροπολῖται Κορίνθου werden BZ. XXI 145—149 durch Bogiatzides auseinandergehalten. Von Ἑπτανήσιοι Ἱεράρχαι wird EPh. IX 331—337 durch Zoës Katelianos, Bischof von Kythera (1609—1636), behandelt. Bei Nésiotès *La franc-maçonnerie et l'Église grecque* EO. XV 333—341 steht die von letzterer seit 1744 der ersteren gegenüber eingenommene Haltung in Rede. Metropolit Sophronios <Eustratiades> v. Leontopolis hat EPh. IX 306—323. X. 68—88 seine quellenmäßige Studie Ὁ ἐν Βιέννῃ Ναὸς τοῦ ἁγίου Μεγαλομάρτυρος Γεωργίου fortgesetzt, neben der wegen des verwandten Gegenstandes eine akademische Rede von Lampros Σελίδες ἐκ τῆς ἱστορίας τοῦ ἐν Οὐγγαρίᾳ καὶ Αὐστρίᾳ Μακεδονικοῦ Ἑλληνισμοῦ (Athen. — 46 S.) genannt sei. Durch Gnievouchev wurden BV. 1911 II 560—566 Церковное землевладѣніе Новгородской

области во второй половинѣ XV вѣка и конфискація земель Іоанна III (*Die kirchlichen Domänen in der Provinz Novgorod und ihre Konfiskation durch Ivan III.*) behandelt. Eine leuchtende Gestalt der religiösen Geschichte Rußlands im 16. Jh. Св. князь Углищскій царевичъ Димитрій московскій и всей Россіи чудотворецъ (*Der hl. Prinz von Ugliš, Zarevitsch Dimitri, der Wundertäter von Moskau und ganz Rußland*) sieht sich ebenda 1911. III 345—363. 1912. I 147—171 von Lavrov eine Studie gewidmet, während durch Kapterev 1911. III. 425—452 Значеніе времени Никона въ русской исторіи (*Die Bedeutung der Epoche Nikons in der russischen Geschichte*) gewürdigt wurde. Durch Joukovič wurde KhrČ. 1911. 777—802. 987—1007 Религіозно-церковный елементъ въ козачкомъ возстаніи 1630 года (*Das religiös-kirchliche Element in der Kosakenrevolte des J. 1630*) beleuchtet. An Grečev hat Святителъ Іоасафъ епископъ Бѣлогородскій и Обоянскій (*Der heilige Josaphat, Bischof von Bielogorod und Oboiansk*) BV. 1911 III 190—208 und an Kharalampovič Архіепископъ казанскій Владимиръ Петровъ (*Der Erzbischof von Kasan Vladimir Petrov*) KhrČ. 1911. 937—963. 1079—1108 einen Biographen gefunden. Als *Un prélat réformateur* wird von Evetts ROC. XVII 3—15 *Le patriarche Copte Cyrille IV (1854—1861)* in seinem hochverdienstlichen Wirken mit verdienter Wärme geschildert. Die Geschichte der unierten orientalischen Kirchen anlangend berichtet zunächst Driekwelder ZKT. XXXVI 405—411 auf Grund des Anaissischen Quellenwerkes über *Rom und das maronitische Patriarchat von Antiochien.* Von Tournebize werden M. XV 641—654 النهضة الكاثوليكية فى حلب والرسالات الفرنسوية فى القرن السابع عشر (*La Renaissance Catholique à Alep et les Missions françaises au XVIIe siècle*) sorgfältig behandelt. Die neuesten Fortsetzungen von Bacel *L'Église melkite au XVIIIe siècle* EO. XV 226—233. 309—321 beziehen sich auf weitere Intriguen Jauhars, seine Unterwerfung, die Verteidigung des päpstlichen Primats durch P. Michaël Adam und den Kampf zwischen Jauhar und dem Metropoliten Germanos Adam. Bis in die jüngste Vergangenheit herab führt das M. XV 456—465 von Cheïkho gezeichnete Lebensbild eines kürzlich Verstorbenen: الذكر المخلّد فى سيرة للسيد جرمانوس المعقّد (*L'évêque Melchite Mgr. Germain Mo'accad* [*1853—1912*]. Bei Trannoy *La „Nation latine" de Constantinople* EO. XV 246—256 wird anknüpfend an diejenige des im J. 1204 geschaffenen lateinischen Patriarchats die Geschichte der administrativen Organisation der Lateiner in der türkischen Hauptstadt skizziert Karalevsky *La Communauté grecque-catholique de Constantinople* B. 3. IX 208—220 bietet einen Überblick über deren Entwicklung seit der Mitte des 19. Jhs. Die mit Blut geschriebene Geschichte des Christentums und seiner Mission in Zentralafrika von 1875—1893 lehrt Leclerq *Les martyrs*

de l'Ouganda ARB. 1912. 374—387 kennen. — Konziliengeschichte: Von Hefele *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Nouvelle traduction française faite sur la IIe édition allemande, corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par* Leclercq liegt der erste Teil des fünften Bandes (Paris. — 847 S.) vor. *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in Encaeniis* erörtert Bardy RSR. 1912. 139—155. 230—244. *Il recente Sinodo armeno* und mit demselben zusammenhängende Fragen *Per la storia della chiesa Armeno-Catolica* werden von einem Ungenannten CC. 1912 I 446—460 zum Gegenstande eines ausführlichen und sachkundigen Referats gemacht. — Geschichte des Mönchtums: *Le Monachisme avant saint Benoit* und näherhin *Les moines d'Orient* behandelt in zusammenfassender kurzer Darstellung Mombert RLB. 2. I 385—396. Eine ausführlichere quellenmäßige Behandlung sehen sich *Saint Antoine et les commencements du monachisme en Égypte* RHR. LXV 16—78 durch Amélineau gewidmet. Eine russische Историческій очеркъ сирійскаго монашества до половины VI вѣка (*Geschichte des syrischen Mönchtums seit dem 6. Jh.*) (Kiew 1911. — 1, XVI, 299 S.) hat einen Hieromonachen Anatolios zum Verfasser. Toutain verbreitet sich RHR. LXV 171—177 über *La légende chrétienne de Saint Siméon stylite et ses origines païennes,* indem er in äußerst plausibler Weise mit Rücksicht auf (Ps.-)Lukianos „de Dea Syra" cap. 28 für einen Zusammenhang des Stylitentums mit Formen des syrisch-paganen Kultus eintritt. *S. Thaddée Studite,* eines der ersten Opfer des Ikonoklasten Leon des Armeniers, wird durch v<an> d<e> Vorst AB. XXXI 157—160 der Vergessenheit entzogen, welcher der monastische Blutzeuge zu verfallen drohte. Ein angeblich vom Kaiser Andronikos II. gegründetes, seit 1780 dem Sinaikloster angeschlossenes messenisches Kloster ist die Μονὴ Ἀνδρομονάστηρον, über die Dukakes EPh. IX 341 ff. unterrichtet. Durch Smirnov wurde BV. 1911. III 563—604 Значеніе Аѳона въ исторіи церкви сервской (*Die Bedeutung des Athos für die Geschichte der serbischen Kirche*) beleuchtet. Τὸ ὄνομα τῶν μονῶν Καρακάλλου ἢ Καρακαλᾶ auf dem Athos, bezw. in Argolis bespricht Lampros NHm. VIII 236 f. Von Lalayan werden AH. 85—104 Վասպուրականի նշանաւոր վանքեր (*Die berühmten Klöster von Waspurakan*) behandelt. Ausführungen *Über einen Kodex der serbischen Königin Milica oder Helena, als Nonne Eugenia genannt, in den Meteoren* geben ASPh. XXXIV 296—304 Bees Gelegenheit, drei gleichnamige serbische Fürstinnen des 14. und 15. Jhs. zu unterscheiden, die im Kloster ihre Tage beschlossen. Seine dem P. Viallet gewidmete Arbeit *Der letzte Einsiedler Palästinas* hat Heidet HL. LVI 81—93. 136—141. 194—210 fortgesetzt und zu Ende geführt. *Zum „Silber-Jubiläum" der deutschen Boromäerinnen in Jerusalem* wirft

ebenda 104—109 ein Ungenannter einen kurzen Rückblick auf die segensreiche Wirksamkeit dieser Kongregation in Jerusalem seit 1886. — Gegenwart: In RO. IV 54—64. 122—128. 186—194. 256—260. 318—324 bringt die gediegene anonyme *Cronaca* Korrespondenzen meist aktuellen Inhalts aus Konstantinopel, Rußland, Griechenland, dem orthodoxen Patriarchat Antiocheia, Syrien, Rumänien, Bulgarien und der maronitischen Kirche. Die von Janin, Gospodinof, Cayré und Jugie herrührende *Chronique des Églises orientales* EO. XV 260—277 bezieht sich in analoger Weise auf die katholischen Armenier, die orthodoxen Bulgaren, die katholischen Kopten, die orthodoxen Patriarchate in Konstantinopel, Alexandreia und Jerusalem, die autokephale orthodoxe Kirche von Cypern und das serbische Kirchentum des Patriarchats von Carlovitz, Dalmatiens und Montenegros. Über den Besuch der anglikanischen Bischöfe in Rußland, einen Vorgang im Schoß der Mariawitensekte, das Verhältnis des ökumenischen Patriarchats zum bulgarischen Exarchat und die Auflehnung des Bischofs Hermogenes von Saratov gegen den hl. Synod verbreitet sich die wiederum anonyme *Cronaca dell' Unione* B. 3. IX 220—226. Die *Kirchliche Chronik* der IKZ. verfolgt in eingehender Weise die Dinge des christlichen Orients vom altkatholischen Standpunkte aus. Ihr Redaktor Küry äußert sich I 249—255 über *Die christlichen Kirchen der europäischen Türkei*, 401—405 über *Die armenische Kirche* und die Reformbestrebungen in ihr, 405—409 über *Die mit Rom unierten Armenier*, während 264—267 *Ein anglikanischer Besuch in Rußland* ihm Anlaß gibt, eine Reihe russischer Preßstimmen über die Aussichten der anglikanisch-orthodoxen Unionsbestrebungen zu verfolgen. Je eine Korrespondenz von Ilitsch bezw. Bailly hat dagegen 255—260 *Die serbische Kirche* und in ihr sich geltend machende Bestrebungen nach einer Erneuerung des alten Patriarchats von Ipek und der Gestattung einer zweiten Ehe der Priester und 260—264 das Thema: *Rom und die orientalischen Kirchen* zum Gegenstand. Eine besonders große Zahl von Verlautbarungen ist im einzelnen bezüglich der gegenwärtigen Verhältnisse der russischen Kirche zu verzeichnen, denen zunächst B. 3 VIII 488—493 der größte Teil anonymer *Corrispondenze dalla Russia* gewidmet ist. Der anonyme Aufsatz *L'Ora presente nella storia della Chiesa Russa* RO. IV 65—71 befaßt sich mit dem auch bei P<apamichaël> 'Ρωσσικὸν Πατριαρχεῖον Pant. IV 261—266 erörterten Projekt einer Erneuerung des Patriarchats. *I teologi laici russi e la religiosità nel popolo russo* werden durch Palmieri B. 3. IX 133—144 gewürdigt. *La liberté religieuse en Russie* behandelt de Koskowski ÉtF. XXVI 610f. Die Frage *Il cattolicismo in Russia è esso perseguitato?* erfährt CC. 1912. III 129—145 durch einen Ungenannten eine eingehend begründete bejahende Beantwortung. Speziell *Die*

Chelmer Frage betrifft *Ein Beitrag zur Geschichte der nationalen und konfessionellen Kämpfe in Rußland* von Gargas Klt. XII 313—331. *Lo stato delle missioni ortodosse russe nel 1910* wird durch einen Ungenannten B. 3. IX 112 f. gekennzeichuet. Das Problem eines engeren Zusammenschlusses zwischen der russischen und der griechisch-orthodoxen Kirche der vier alten Patriarchate wird von P<apamichaël> Ἡ ὀρθόδοξος Ἀνατολὴ καὶ ἡ Ῥωσσικὴ ἐκκλησία Pant. IV 279—285 bezw. Σχέσεις ἐκκλησιῶν ebenda 289 ff. 305—309. 321—324. 337—343 besprochen. Aus der Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος berichtet hier 215—218. 329 ff. Synodinos über Predigt, kirchliche Kunst und das Streben nach gewissen Neuerungen, gegen die er sich selbst mit Entschiedenheit erklärt, während Belanidiotes 390—394 vielmehr die Notwendigkeit solcher Διοικητικαὶ ἐκκλησιαστικαὶ μεταρρυθμίσεις in jener Kirche betont und durch P<apamichaël> 409 ff. Ἡ ἐν Ἀθήναις ἐκκλησιαστικὴ Ῥιζάρειος σχολή und deren Wirken eine Würdigung erfährt. Gondal *L'Église de Serbie de 1909 à 1912* EO. XV 345—355 behandelt die in derselben während der genannten Jahre zutage getretenen Reformbestrebungen. Eine *Chronique de l'Église Melkite* ebenda 336—375 greift gleichfalls bis zum J. 1909 zurück. *Á propos du nouvel archevêque d'Athènes* verbreitet sich a. a. O. 278 f. Salaville über das von demselben angenommene Wappen. — Das Unionsproblem: Die beiden Aufsätze von Lübeck über *Die bulgarische Unionsbewegung des Jahres 1860* HpB. CL. 1—20 und *Die kirchliche Union der Bulgaren in Thrazien* WBG. 1912. 257—262 behandeln den nämlichen Gegenstand in starker gegenseitiger Berührung. *L'ora presente e l'unione delle Chiese* unterzieht Marini B. 3. IX 115—125 einer Prüfung. *El segundo congresso de Velehrad de la unión de la Iglesia latina y la de oriente* wird von Sánchez CD. LXXXVII 336—340 besprochen. Über Ἐθνικὰ δικαιώματα ἐπὶ τῆς θρησκείας handelt ein Ungenannter Harm. 3. X 145 ff. Παπωσύνη καὶ Ὀρθοδοξία bilden den Gegenstand einer Polemik zwischen dem orthodoxen Erzbischof Sebastianos v. Korfu und einem Anonymus Pant. IV 212—215. 234—237 bezw. RO. IV 7—12. Η ἐν Ἀθήναις Δυτικὴ Ἀρχιεπισκοπή sieht sich ihre Rechtmäßigkeit vom orthodoxen Standpunkte aus durch P<apamichaël> Pant. IV 529—538 nicht ohne eine Bitterkeit bestritten, die man lieber vermieden gesehen hätte. *Vladimir Soloviev et l'avenir religieux de la Russie* macht Malvy RPA. XIII 507—522 zum Objekt einer Untersuchung. Über *Le teorie del generale Alessandro Kirlev sull' unione delle Chiese* hat Palmieri B. 3. IX 200—207, über *L'Abbysinie et la primauté du Saint Siège* Goebel RCF. LXX 181—193 referiert. Gegen die zur Mode gewordenen Annäherungsbestrebungen zwischen Ἀγγλικανισμὸς καὶ Ὀρθοδοξία wendet sich EPh. IX 471—479 der zur Orthodoxie übergetretene Engländer Groves Campbell mit anerkennenswertem Frei-

mut. Durch seine Schriften zugunsten entsprechender Bestrebungen bezüglich des Altkatholizismus ist der im J. 1910 verstorbene Held der BV. 1911. III 109—189. 641—651 Памяти А. Киреева (*Erinnerungen an A. Kireev*) Sokolovs bekannt.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Die Frage: *Ist das Christentum nichts als eine synkretistische Mysterien-Religion, entsprungen aus der Umarmung des Orients mit Hellas?* wird durch Schmitt PB. XXIV 1912. 404—407 in Kürze negativ beantwortet. Eingehender werden durch v. Dunin-Borkowski StML. LXXXII 388—398. 520—532 *Hellenistischer Synkretismus und Christentum* auf ihr Verhältnis zueinander geprüft, wobei sich nicht Hellenisierung des Christentums, sondern Christianisierung des Hellenismus als das Wesen der einschlägigen Entwicklung erweist. Speziell *Il mito d'Orfeo ed il Cristianesimo* behandelt Pascal Dk. I 54 ff. Mit Rücksicht auf die entsprechenden Gestalten gnostischer Mythologie sind Saxls *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Okzident* Isl. III 151—177 und Legges Untersuchung über *The Lion-headed God of the Mithraic Mysteries* PSBA. XXXIV 125—142 zu buchen. Annäherungen zwischen den christlich-griechischen Theologen und den neuplatonischen Philosophen stehen bei Harnack *Greek and christian piety at the end of the third century* HJ. X 165—182 in Rede. Bei Hierokles hat Praechter BZ. XXI 1—27 *Christlich-neuplatonische Beziehungen* ebenso sorgfältig, als anregend verfolgt. Auch *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, das Asmus (Leipzig 1911. — XVI, 224 S.) in deutscher Übersetzung rekonstruiert hat, gewährt lehrreiche Einblicke in eine den christlichen und neuplatonischen Kreisen des Ostens im 5. Jh. gemeinsame geistige Atmosphäre. Eine wertvolle Stoffsammlung bietet die Arbeit von Zwemer *The Moslem Christ: an essay on the life, character and teachings of Jesus Christ according to the Koran and orthodox tradition.* — Lehre und Lehrentwicklung; Haeresien: Von Tixeronts *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* ist der *La fin de l'âge patristique* behandelnde dritte Band (Paris. — 584 S.) erschienen. Eine kürzer gefaßte *Dogmengeschichte der alten Kirche* (Leipzig, — VII, 141 S.) hat Wiegand zum Verfasser. Die *Geschichte eines programmatischen Wortes Jesu (Matth. 5, 17) in der ältesten Kirche* schrieb Harnack SbPAW. 1912. 184—207. *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* behandelt *Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols* von Geschwind (Münster i. W. 1911. — XVI, 255 S.). Über Гностицисмъ и церковъ въ отношенiе къ новому завѣту (*Gnostizismus und Kirche in ihrer Stellung zum Neuen Testament*) handelte Troitzky BV. 1911. II 493—526. *The doctrine of immortality in the Odes of Salomon*

verfolgt Harris (London. — 80 S.). *La divinità e personalità dello Spirito Santo secondo i Padri Anteniceni* wird von Palmieri B. 3 VIII 372—388 dargestellt. *Die Sündenvergebung bei Origenes* hat *Ein Beitrag zur altchristlichen Bußlehre* von Poschmann (Braunsberg. — 66 S.) zum Gegenstand. Eine Untersuchung über *Il Primato di S. Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo* wird von Marini B. 3. VIII 341—371 IX 1—7 gepflogen. Христологія западныхъ писателей наканунѣ и въ эпоху несторіанскихъ споровъ (*Die Christologie der westlichen Schriftsteller vor und zur Zeit des Nestorianischen Streites*) wurde von Adamov· TAK. 1911 I 30—62 dargestellt. *Une infiltration latine dans la théologie orthodoxe* glaubt Viller RSR. 1912. 159—268 konstatieren zu können, indem er *La Confession orthodoxe attribuée à P. Mogila et le Catéchisme de Canisius* nebeneinanderhält. Zur neueren orthodoxen Dogmatik ist ferner Nov *Recentissimorum theologorum russorum doctrina de traditione sacra eiusdemque doctrinae critica* B. 3. IX 145—155 zu vergleichen. Eine in jedem Falle fleißige und damit hochverdienstliche Monographie von Brandt *Elchasai, ein Religionstifter und sein Werk* (Leipzig. — VII, 182 S.) möchte ihren Helden als einen wesenhaft noch weit mehr jüdischen als christlichen Sektierer der Traianischen Zeit erweisen. Über *La setta dei Khlystie e le sue dottrine* erfährt man B. 3. VIII 484 f. Einiges im Rahmen anonymer *Corrispondenze dalla Russie.* Über die *Mariavites* berichtet de Koskowski ÉtF. XXVI 396—399. — Liturgie: Von Duchesnes *Origines* liegt unter dem Titel *Christian worship: its origin-evolution* eine *Fourth English edition* (London. — 616 S.) vor. *Das Herrenmahl der Urgemeinde* behandelt J. Weiß PMb. XVI 53—60 äußerst radikal, wobei auch die Gebete der Διδαχή herangezogen werden. Eine Слѣдъ ἀγάπη у армянъ (*Spur der ἀγάπη bei den Armeniern*) wird von Marr KhrV. I 41 f. noch für das 13. Jh. nachgewiesen und verfolgt. Bei Cagin *L'euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. 2. L'eucharistie, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (Paris. — 334 S. = *Scriptorium Solesmense* II) ist zur Rekonstruktion des fraglichen Urformulars eine ungemein reiche, nicht zuletzt das liturgische Material des Orients verwertende Gelehrsamkeit aufgewandt. *Griechische Liturgien* sind BKv. V. 1—313 von Storf *übersetzt* und von Schermann *mit Einleitungen versehen*, deren stark subjektive Färbung durch eine mitunter höchst temperamentvolle Sprache doppelt zur Geltung gebracht wird. Der letztere hat sich in einer Reihe von Arbeiten speziell um die geschichtliche Erforschung der ägyptischen Liturgie zu bemühen angefangen. Höchst eingehend und fördernd, wenn auch hier und dort zum Widerspruch herausfordernd, hat er *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends*

in ihrer Überlieferung dargestellt (Paderborn. — VIII, 258 S.). ZKT. III 464—488 hat er *Die Abendmahlsliturgie der Neophyten nach ägyptischen Quellen vom 2.—6. Jahrhundert* behandelt, wobei er als solche Quellen neben dem Papyrus von Dêr Balyzeh die sogenannte Kirchenordnung, das Testamentum Domini und die Canones Hippolyti heranziehen und durch Klemens und Alexandreia erläutern zu dürfen glaubt. *Der Aufbau der ägyptischen Abendmalsliturgien vom 6. Jahrhundert an* wurde dagegen von ihm K. 229—254. 325—354. 396—417 in vergleichender Verwertung der griechischen Markusliturgie, der drei endgültigen koptischen und des normalen äthiopischen Formulars mit minutiöser Sorgfalt vorgeführt. *Intorno ad un frammento dell' Ordo Missae romano tradotto in greco* hat Mercati RG. X 399—408 wertvolle Ausführungen beigesteuert, wobei sich ihm Demetrios Kydones als vermutlicher Urheber der OC. 1. IV 1—24 publizierten griechischen Übersetzung der römischen Messe ergibt, von der er eine Reihe weiterer hslicher Exemplare nachzuweisen vermag. Bezüglich des Initiationsritus ist neben Dölgers oben S. 143—146 besprochener ausgezeichneter Arbeit *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Paderborn 1911. — XII, 205 S.) die Untersuchung von Koch über *Die Anfänge der Firmung im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen* TQs. XCIV 428—452 zu verzeichnen, welche bei Beurteilung der Unterschiede zwischen abendländischem und morgenländischem Ritus wertvoll werden kann. Bezüglich des Umfangs der letzteren ist auf Galtier *La consignation dans les églises d'Occident* RHE. XIII 257—301, de Puniet *Onction et confirmation* ebenda 450—466 und die gleichbetitelte Replik Galtiers 467—676 zu verweisen, wo die Frage zur Diskussion steht, ob im Abendland nicht ursprünglich allgemein die bloße Handauflegung ohne Salbung die forma sacramenti der Firmung gebildet habe. *Ein Weihetag in St. Anna zu Jerusalem* wird unter Würdigung der erhebenden Schönheit des griechischen Ordinationsritus HL. LVI 228—233 durch Bausch geschildert. *Der sakramentale Segen bei den heutigen unierten Griechen und Syrern*, der natürlich eine Entlehnung von den Lateinern darstellt, wird durch Ad. Dunkel TG. III 822—829 behandelt. Eine *Prière à la Vierge Marie sur un ostrakon de Luqsor* und zwei ähnliche Denkmäler geben Leclercq BALAC. II 3—32 Gelegenheit, die textliche Entwicklung des Ave Maria im Morgen- und Abendland zu verfolgen. Die meisterhafte Untersuchung von Blume über den *Ursprung des Ambrosianischen Lobgesangs* StML. LXXXI 271—287. 401—404. 487—503 zieht auch die griechische Übersetzung des indigen lateinischen Stückes zum Beweise für die ursprüngliche Beschränkung des Textes auf die zehn ersten Verse heran. Wertvolle Notizen zur Überlieferungs-

geschichte der Troparien Χαῖρε κεχαριτωμένη und Κατακόσμησον τὸν νυμφῶνά σου in der lateinischen Liturgie des 2. Februar finden sich bei Peillon *L'antiphonaire de Pamelius* RBé. XXIX 411—437. Um eine in die Liturgie übergegangene Sammlung biblischer und patristischer Stellen über die Eucharistie handelt es sich bei Petrovsky Учителное извѣстіе при славянскомъ служебникѣ (*Der lehrreiche Bericht im slavischen Euchologion*) TK. 1911. 917—936. 1206—1221. Über Աբգար դպիր և տպագրած Մաշտոցը (*Abgar Lector und das von ihm gedruckte Rituale*) der Armenier vom J. 1569 handelt Kalemkiarian HA. XXVI 385—392. Eine Ἀκολουθία τοῦ Ἀποστόλου Τυχικοῦ, ἑνὸς τῶν Ἑβδομήκοντα, οὗ ἡ μνήμη τελεῖται τῇ γ'ῃ Δεκεμβρίου wurde aus einer vom J. 1757 datierten Hs. im Besitze einer dem Heiligen geweihten Kirche des cyprischen Ortes Mesana (Leukosia. — 21 S.) durch Chr. Papadopulos herausgegeben, der Pant. IV 294 ff. auch Περὶ μιτροφορίας τῶν ἐπισκόπων bezw. über die Entwicklung der bischöflichen liturgischen Kleidung des Orients überhaupt dankenswerte Bemerkungen macht. *Trois inventaires liturgiques* (*IV. VI. VIII. siècles*) *en Afrique et en Égypte* werden von Leclercq Dk. I 30—38 in die Forschung eingeführt. Für irgendwelche Διορθώσεις τῶν λειτουργικῶν βιβλίων der griechischen Kirche fordert Polites Lg. III 514—517 nachdrücklich ein wahrhaft kritisches Vorgehen auf solider hslicher Grundlage, während Arnaud EO. XV 300—308 über *Un essai de correction des livres liturgiques grecs* berichtet, dem einseitig vom Gesichtspunkte grammatischer Korrektheit ausgehend in seinen Λειτουργικά (Athen 1911. — 80 S.) der Erzbischof Spyridon v. Kephallenia das Wort geredet hatte. Auf bedenkliche *Chiaroscuri liturgici*, die durch die Tendenz einer Einführung moderner abendländischer Andachtsformen im Ritus der unierten Russen zu entstehen drohten, hat ein Ungenannter RO. IV 3—6 warnend hingewiesen, um alsdann ebenda 78—82. 138—150. 197—208. 284—289 eingehend über *La preghiera liturgica in rapporto all' unione della Chiese* zu handeln und mit erfreulicher Klarheit auf das unbedingte Bedürfnis einer Reinerhaltung des ehrwürdigen orientalischen Gebetslebens in seiner Eigenart zu dringen. Über *La lingua russa nelle chiese cattoliche di Russia* verbreitet sich ein gleichfalls anonymer Aufsatz CC. 1912. II 656—683. — Heortologie: *Trois petits calendriers, d'après les manuscrits Bodl. Ar. 667, et Paris Syr. 25, 195 et Suppl. Grec. 292* hat Nau ROC. XVII 85—99 ans Licht gezogen. Es sind abgesehen von einem kurzen griechischen Traktat über mohammedanische Gedächtnistage ein syrischer Festkalender lateinischen Ritus' der Malabarchristen und ein entsprechendes jakobitisches Karšûnîstück. Das vom syrischen Martyrologium Wrights und dem altarmenischen Kalender bezeugte Johannes- und Jakobusfest nach Weihnachten spielt bei Erbes *Der*

Apostel Johannes und der Jünger, welcher an der Brust des Herrn ruhte ZKg. XXXIII 159—239 eine Hauptrolle. Seine Arbeit über *L'Epifania nella Chiesa Greca* hat <Gassisi> RO. IV 13—22. 83—92. 209—221. 272—283 fortgesetzt, wobei es sich noch immer um das Alter, den Gegenstand und Charakter des Festes und die Differenzierung des Weihnachtsfestes aus demselben handelt. Τὸ „Κύριον Πάσχα" heißt nach P<apamichaël> EPh. IX 408 f. das Zusammenfallen von Ostern und Mariae Verkündigung, weil damit die liturgische Feier der Auferstehung auf ihr historisches Kalenderdatum fallen soll. *La Pentecôte à Antioche au IVe siècle* behandelt ein Ungenannter QL. I 333—336 an der Hand des Eingangs einer um 385 gehaltenen Chrysostomospredigt. — Heiligenkulte: Über *La pietà russa ed il culto di S. Nicola in Bari* finden sich B. 3 VIII 485—488 Angaben in anonymen *Corrispondenze dalla Russia.* Auf die Lokalpatrone zweier Ortschaften des ursprünglich griechisch redenden Gebietes der Provinz Lecce beziehen sich die Ausführungen über *Agiologia franco-gotica in territorio italo-greco,* deren Veröffentlichung Gabrieli RO. IV 290—302 begonnen hat. — Kirchenmusik: In einer Publikation von Govorkov BV. 1912. II 351—361 kommt **Голосъ московскаго святителя Филарета въ защиту православнаго церковнаго пѣнія** (*Die Stimme des Moskauer Metropoliten Philaretes zur Verteidigung des orthodoxen Kirchengesangs*) zur Geltung. — Kirchenverfassung; kirchliches und profanes Recht: *Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem* macht Scheel TStK. 1912 403—457 den Versuch, eine Verständigung zwischen den verschiedenen Standpunkten neuerer Forschung unter besonderer Berücksichtigung von Harnack und Sohm vorzubereiten. Catoire erörtert EO. XV 202—214 *L'intervention des laïques dans la gestion des biens d'Église* und 412—426 die *Intervention des laïques dans l'élection des évêques* im Hinblick auf die gegenwärtigen Verhältnisse des Orients historisch und kanonistisch, wobei auch die einschlägigen Meinungen griechischer und russischer orthodoxer Kanonisten zur Geltung kommen, während Cayré ebenda 395—404 zeigt, in eine wie prekäre Lage nachgerade *L'autorité spirituelle du patriarche grec de Constantinople* gekommen ist. Lübeck hat in der WBG. 1912. 153—157. 161—165. 172—174 *Die Eheschließung in der orthodoxen griechischen Kirche,* 217—221 *Die Priesterehe in der orthodoxen griechischen Kirche* und 305—310 *Die Ehescheidung in der orthodoxen griechischen Kirche* behandelt. Mit dem zweiten dieser drei Aufsätze sind Ausführungen über Οἱ ἔγγαμοι ἐφημέριοι καὶ οἱ ἄγαμοι von Kallinikos Pant. IV 248 bis 252 zu vergleichen. Περὶ μεταθέσεως τῆς ἐπισκοπικῆς ἕδρας handelt Ralles EE. VIII 95—98. Durch Kouznetzov werden BV. 1912. I 52—90 **Основы вѣроисповѣднаго законодательства въ Россіи и законъ о перемѣнѣ религіи** (*Die Grundlagen der konfessionellen Gesetzgebung*

in Rußland und das Gesetz über den Religionswechsel) erörtert. Danner äußert sich in der TPQs. LXV 368—372 über den *Übertritt zur katholischen Kirche aus dem orientalischen Schisma* mit Rücksicht auf die von ihm sehr entschieden vertretene Gültigkeit der orientalischen Taufe, 372 ff. an den beim Abfall von der katholischen Kirche zur morgenländischen Orthodoxie inkurrierten über die *Irregularitäten eines Apostaten*, 525—537 über *Firmung durch schismatische Priester* und 623—627 über die *Seelsorgliche Behandlung eines sterbenskranken Schismatikers durch einen katholischen Priester* in besonnenem und wohltuend weitherzigem Sinne. *Der Verfall des griechischen Pfandes, besonders des griechisch-ägyptischen* wird durch Raape (Halle. — VII, 167 S.) untersucht. Zur Geschichte der Justinianischen Gesetzgebung ist auf Noailles *Les Collections de Nouvelles de l'empereur Justinien. Origine et formation sous Justinien* (Paris. — XX, 269 S.) zu verweisen. Die Frage: Ὑπῆρχε *ius primae noctis* παρὰ Βυζαντίνοις; beantwortet Bees BZ. XXI 169—185 auf Grund sorgfältiger Untersuchung negativ. Ὁ Φαλκίδιος νόμος ἐν τῷ Βυζαντινῷ δικαίῳ wurde durch Triantaphylopulos (Athen. — 96 S.) einer Untersuchung unterzogen. Über Հայ հին իրաւունքը (*Altarmenisches Recht*) nach den neuesten Anschauungen referiert Ghlttchian AH. XXII 5—60 in einer allgemeinen Übersicht. Wenger bespricht ZRgRA. XXXII 361 f. auf Grund koptischer Quellen einige *Eidesformeln aus arabischer Zeit*. Ἡ Ἑλληνικὴ νεαρὰ τοῦ Βασιλέως τῶν Νορμαννῶν Ῥογήρου τοῦ δευτέρου ἐν ἔτει 1150 bildet den Gegenstand einer Arbeit von Mompheratos EE. VIII 99—114. *Das Erbfolgerecht bei den altslavischen Fürstenhäusern* behandelt Ščepkin ASPh. XXXIV 147—202.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Von einer Serie von *Exempla codicum graecorum litteris minusculis scriptorum annorumque notis instructorum* von Cereteli-Sobolevski liegt ein den *Codices Mosquenses* gewidmetes *Volumen I* (Moskau. — 43 Taf. 15 S.) vor. Die Κατάλογοι δύο τῶν χειρογράφων τῶν ἐν Ξάνθῃ τῆς Θρᾴκης ἱερῶν ἐνοριακῶν Μονῶν· Παναγίας Ἀρχαγγελιωτίσσης καὶ Παναγίας Καλαμοῦς die Chatze BZ. XXI 65—75 veröffentlichte, umfassen im ganzen 43 vorwiegend liturgische Hss. Von seinem Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις Βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς hat Lampros NHm. VIII 229—232 die Beschreibung der Κώδικες τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας um einige Nummern des 18. und 19. Jhs. gefördert. Um die Interpretation einer Schlußnotiz der Hs. Vat. Barb. gr. 521 bemüht sich Mercati Φυλακτήρια ο φύλλα? BZ. XXI 186. Einen Schatz allerersten Ranges für die christlich-orientalische Forschung stellt eine Sammlung von rund 50 wohlerhaltenen biblischen, liturgischen und patristischen koptischen Hss. des 9. und 10. Jhs. dar, die neuerdings durch Pierpont Morgan erworben wurde. Eine erste Nachricht über

dieselbe hat Clermont-Ganneau an einem Briefe Hyvernats AIBL. 1912 8 ff. vorgelegt. Etwas eingehender orientieren ein X *The Pierpont Morgan collection of coptic manuscripts* CUB. XVIII 186—190, Hyvernat *The J. P. Morgan collection of Coptic manuscripts* JBL. XXXI 54—67, Chabot *La bibliothèque du couvent de Saint-Michel au Fayoum* JS. 2. X. 179—182 und Cumont *Les manuscrits coptes de la bibliothèque Morgan* ARB. 1912. 10--13 über diese einzigartigen Keimelien. Sein Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Նոր-Բայազէտի (*Katalog der armenischen Handschriften in Neu-Bajazet*) wurde HA. XXVI 556 ff. durch Adjarian weitergeführt. Ein trotz lapidarer Kürze überaus dankenswertes, mit einem guten Register ausgestattetes *Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens de Berlin acquis depuis 1878* bietet Chaîne ROC. XVII 45—68. *Les manuscrits éthiopiens de M. E. Delorme* hat ebenda 113—132 Delorme mit je einer Hs. der Legende von Kyriakos und Julitta mit Anhang biblischer Stücke von liturgischem Charakter und des Weddâsê 'Amlâk ausführlich zu beschreiben begonnen. — Literaturgeschichte: Von Bardenhewers großangelegter *Geschichte der altchristlichen Literatur* konnten wir den *Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge* behandelnden dritten Band (Freiburg i. B. — X, 665 S.) begrüßen. *Eine neue Betrachtungsweise der altchristlichen Literaturgeschichte* wird in sympathischem Sinne von Baumstark WBG. 1912. 289—293 an derjenigen gewürdigt, die Jordan in seinem OC. 2. I 389 notierten Werke vertritt. Περὶ τῆς ἐπιστημονικῆς δράσεως τοῦ Μεγάλου Φωτίου Πατριάρχου Κ)πόλεως handelte Chr. Papadopulos (Athen. — 37 S.). Im Anschluß an Prohaskas OC. 2. I 390 angeführtes Werk behandelt Leger JS. 2. X 157—166 *La culture intellectuelle en Bosnie-Herzégovine du XIe au XVIIe siècle.* Bei Droujinine Словесныя науки въ выговской поморской пустыни (*Das literarische Leben in der Eremitage von Vig in Pomeranien*) (Petersburg 1911. — 32 S.) erhalten wir eine zusammenfassende Schilderung der Bedeutung jenes im 17. Jh. gegründeten Klosters für das Schrifttum des Raskol. *Der Religionsphilosoph und Dichter Wlad. Ssergjewitsch Ssolowjew* sieht sich von Heine Gm. VI 851—863 einen warmherzigen Essay gewidmet. — Bibeltexte: *Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der alten Kirche* hat Harnack in einer höchst lesenswerten Arbeit (Leipzig. — VI, 111 S. = *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament.* Heft 5) gehandelt. Die von ihm aus dem 'Αποτρεπτικὸς des Makarios Magnes herausgeschälte *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts* (Leipzig 1911. — IV. 150 S. = TuU. XXXVII 4) verdient nicht zuletzt um des in ihr zitierten Bibeltextes willen Beachtung. *Über zwei Codices des Alten Testaments aus den Bibliotheken von Meteoron und Megaspelaion,*

die dem 14. Jh. entstammen dürften, berichtet Bees ZAtW. XXXII 225—231. Von der großen kritischen Ausgabe *The old Testament in greek* von Brooke-Mac Lean wurde der erste Band mit dem Numeri und Deuteronomium umfassenden dritten Teil (S. 407—674) vollständig. *Un manuscrit palimpsest de Job*, mit dem an der Unterschrift der Hs. 'Αγίου Σταυροῦ 36 zu Jerusalem Tisserant RB. 2. IX 481—503 bekannt macht, bietet einen Text von 1, 5—15, 15 in einer Hand wohl noch des 8. Jhs. *La version grecque de I. Samuel, XIV 13*, in der er eine Konjektur für ein vom Übersetzer nicht vorstandenes Wort erblickt, hat Canet REJ. LXIII 297f. zum Gegenstand einer Miszelle gemacht. Sehr wertvolle *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter* veröffentlichte Flashar ZAtW. XXXII 81—116, 161—189. Eine Ausgabe des *Novum Testamentum D. N. Jesu Christi graece e codice vaticano, latine e Vulgata* besorgte Bodin (Paris 1911. — 540, 56 S.). Seine Würdigung der *Bibelfragmente aus den Oxyrhynchus-Papyri* hat Merk ZKT. XXXVI 389—405 für die NTlichen Texte fortgesetzt. Eine kurze, griechische Kodizes betreffende *Mitteilung über mehrere neue Evangelienhandschriften aus den Klöstern der Kirchenprovinz Chaldin* (*Vilajet Tiratzon*) macht Kluge ZNtW. XIII 266 ff. Der *Codex Purpureus Petropolitanus* (*N*). 'Ο Βασιλικὸς Πορφυροῦς Κόδηξ γνωστὸς ὑπὸ τὸ στοιχεῖον N. Εὐαγγέλιον E' αἰῶνος wird von Begleres (Smyrna. — 29 S.) unter spezieller Berücksichtigung der Umstände seiner Auffindung im J. 1896 und der lokalen Überlieferung über seine Herkunft eingehend beschrieben. Грузинскія приписки греческаго Евангелія изъ Коридіи (*Die grusinischen Subskriptionen des Evangeliums von Koridia*) wurden durch Marr BAP. 1911. 211—240 veröffentlicht und eingehend erläutert. *Die Kollation der Apokalypse Johannis mit dem Kodex 573 des Meteoronklosters* bietet Bees ZNtW. XIII 260—265. *Textkritisches zu Mk. 378* erörtert Cladder BbZ. X 261—272 ausgehend von der Lesart des Syr. Sin. unter umfassender Beiziehung der Textzeugen. *Textkritische Untersuchungen zum Johannesevangelium* von Belser TQs. XCIV 32—58 treten für Ariston als Verfasser von 1, 15, 5, 3b und 4, 19, 35 und der Schlußverse von Kap. 21 ein. Über *The Diatessaron and the western text of the Gospels* äußert sich Chapman RBé. XXIX 233—252 sehr umsichtig, indem er gegenüber der von Vogels und v. Soden vertretenen Ableitung des letzteren aus ersterem zur Vorsicht mahnt. Durch Pott wurde *Der griechisch-syrische Text des Matthäus ε 351 im Verhältnis zu Tatian, Sᵉᶜ Ferrar* (Leipzig. — 52 S.) untersucht. *L'Évangéliaire Heracleen et la tradition Karkaphienne* unterzog Delaporte RB. 2. IX 391—402 einer sorgfältigen Vergleichung, welche die neuerdings angezweifelte Identität des von White edierten Evangelientextes mit der Arbeit des Thomas von Ḥarqel vollauf bestätigt. *Concerning the Date of the bohairic version* hat Hoskier

(London 1911. — VII, 203 S.) auf Grund einer für die Apokalypse durchgeführten Vergleichung mit dem Graecus Sinaiticus und der Bibelzitate bei den literarischen Vertretern des ägyptischen Mönchtums im 4. Jh. Untersuchungen angestellt, durch die er sich zu der Annahme berechtigt glaubt, daß jene Bibelübersetzung schon rund um 200 entstanden sei. *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons* prüft Euringer (Freiburg i. B. — 71 S. = *Biblische Studien* XVII 2) *mit einer Textbeilage: die Beiruter Fragmente herausgegeben von* Graf. Schäfer untersuchte auf Grund zahlreicher Hss. *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias* (Breslau. — VIII, 71 S.), von der er drei Rezensionen unterscheidet: die nach LXX gemachte altäthiopische, die mit syrisch-arabischen Lesarten durchsetzte vulgäre und eine „akademische", deren Korrekturen neben griechischen Hss. der masoretische Text zugrunde liegt. Von einer lebhaft zu begrüßenden Ausgabe der *Quattuor Evangeliorum versio georgiana vetus* hat Beneševič (Petersburg 1911. — 12 S.) ein zweites, das Matthäusevangelium enthaltendes Heft vorgelegt. Ein Aufsatz Rešetars *Zur Übersetzungstätigkeit Methods* ASPh. XXXIV 234—239 bemüht sich um die Bestimmung ihres Umfangs bezüglich der Bibel. *Zur Sprache und Entstehung des Evangelistars „Čtenie Zimnich času"* begründet ebenda 130—146 Tisch die Unterscheidung zweier nach Mundart und Alter verschiedener Teile dieses slavischen Evangelientextes. — Apokryphen: Auf dem Gebiete der ATlichen Apokryphen ist vor allem zu verzeichnen Charles *The Book of Enoch; or I. Enoch translated from the editor's Ethiopic text with introduction, notes and indexes of the first edition, wholly recast, enlarged and rewritten* (London. — 444 S.). *Zum apokryphen Ezechiel* der Stichometrie des Nikephoros weist Nestle OLz. XV 254. 310 auf ein Zitat aus dem fast übersehenen verschollenen Buche bei Epiphanios hin. Bezüglich der oben S. 188 rigistrierten Arbeit *Per la critica del „Testamentum Job"* ist als Verfassername Mancini statt „Monaci" zu lesen und die Erscheinungsstelle RAL. 5. XX 479—502 nachzutragen. *The problem of the Didache* hat Armitage Robinson JTSt. XIII 339—356 unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit von Paulus und Lukas neu untersucht. Eine Entstehung erst nach den montanistischen Wirren erscheint ihm nicht als ausgeschlossen. *A new Ms. of the odes of Solomon* hat Burkitt ebenda 372—385 in Br. Mus. Add. 14. 538 foll. 149—152 nachgewiesen und kollationiert. Der Text von 17,7 an wird hier unmittelbar von den als 43ff. gezählten „Psalmen" Salomons gefolgt. Für die Harnack'sche These einer jüdischen Grundschrift des merkwürdigen Liederbuches ist neuerdings nurmehr der Israelite Chajes, der einen Essäer als Autor jener Grundschrift annehmen möchte, in den beiden Aufsätzen ס׳ שירי שלמה Hag. VIII 24—34 und *Die Oden Salomos* MZS. 1911 Nr. 4

entschieden eingetreten. Sacchi, der *Le odi di Salomone* NA. 5. CLIV 84—91 weiteren Kreisen näher zu bringen sucht, ist mehr der Annahme judenchristlichen Ursprunges des Ganzen geneigt, während bei Friedländer *Die neuentdeckten Oden Salomos* (Wien 1911. — 23 S.) ein noch vorchristlich hellenistischer Ursprung ins Auge gefaßt wird, bei dem die Oden sich mit den Sibyllinen in eine Reihe stellen würden. Mehrfach hat Bruston sich mit dem uns wiedergeschenkten Schatze beschäftigt. Ihm sind die Lieder, deren Verfasser die meisten NTlichen Schriften kennt, sicher rein christlich. Der syrische Text gilt ihm als das Original. Diese zunächst unter dem Titel *Les plus anciens cantiques chrétiens: Les Odes de Salomon* RTPh. XLIV 465—497 vertretenen Anschauungen halten auch seine *Quelques observations sur les Odes de Salomon* ZNtW. XIII 111—116 fest, wo außerdem eine eigentlich gnostische Provenienz abgelehnt und die Entstehung nicht vor der ersten Hälfte des 2. Jhs. angesetzt wird. Zum Ausgangspunkte dankenswerter Einzelbeiträge zum Verständnis hat er dagegen RTQR. XXI 74—88. 138—151 *La seconde édition du texte des odes de Salomon* gemacht. Nach Newbold *Bardaisan and the Odes of Solomon* JBL. XXX 161—204 wären diese vermutlich ein Werk des ersteren, jedenfalls aber der unvollkommene Ausdruck eines häretischen christlichen Systems. Über *Kranz und Krone in den Oden Salomos* handelt endlich eine Miszelle von Marmorstein OLz. XV 306ff. *Zum Taufbericht des Hebräerevangeliums* zieht Jacoby ZNtW. XIII 161f. in einer kleinen Serie von Bemerkungen über *Agrapha* Novatian de trin. 29 heran. In *Mitteilungen* der TLz. XXXVI 637 berichtet Duensing über eine von ihm der Göttinger Universitätsbibliothek geschenkte Hs. der syrischen Übersetzung des Thomasevangeliums. Mit einer weiteren Hs. des apokryphen äthiopischen Herrenlebens („Wunder Jesu"), bezüglich dessen oben S. 188 eine Publikation Grébauts zu verzeichnen war, macht Turajev in einem Aufsatz über Эѳіопскіе мелкіе тексты (*Kleine äthiopische Texte*) KhrV. I 50—61 bekannt. Von de Lagardes Ausgabe der *Didascalia apostolorum syriace* liegt ein Neudruck (Göttingen 1911. — III, VII 121 S.), von Nau *La Didascalie des douze apôtres traduite du syriaque pour la première foi* eine *2e édition revue et augmentée de la traduction de la Didache des douze apôtres, de la Didascalie de l'apôtre Addai et des empêchements de mariage (pseudo-) apostoliques* (Paris. — XXXII, 264 S. = *Ancienne littérature canonique syriaque Fasc. I*) vor. Von Françons *La Didascalie éthiopienne. Traduite en français* ist die jüngste Fortsetzung ROC. XVII 199—203 erschienen. Ludwig führt TPMs. XXI 642—646 *Aus der altchristlichen Literatur* Taufsymbol, Firmungsformular und Mystagogie des Testamentum Domini teils in deutscher, teils in der lateinischen Übersetzung Rahmanis vor. Von der *Littérature*

éthiopienne Pseudo-Clémentine führt Grébaut die *Traduction du Qalémentos* ROC. XVII 16—32. 133—144 an den Kapp. 14—24 von Methusala bis auf König Joram von Juda weiter. Ein erstes Heft einer Serie von *Parerga Coptica* von Gaselen (Cambridge) handelt *De XXIV senioribus apocalypticis et nominibus eorum*. — Theologie: Von Djavakhov wurden KhrV. I 6—29 Матеріалы для исторіи грузинской патристической литературы (*Materialien zur Geschichte der georgischen patristischen Literatur*) auf Grund der Hss.-Bestände des Geistl. Museums für den Klerus Kachetiens und Kartliens in Tiflis, des Iviron-Klosters auf dem Athos, des Kreuzklosters in Jerusalem, des Katharinenklosters auf dem Sinai und der Gesellschaft zur Verbreitung der Literatur unter der Bevölkerung Georgiens, sowie neuerer Publikationen von Tzargareli und Marr zusammengestellt. Weber hat BKv. IV des Irenäus *Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung aus dem Armenischen übersetzt* (XVIII, 68 S.). Die Frage: *Wer war Archaeus?* beantwortet Jordan ZNtW. XIII 157—160 mit Bezug auf ein arabisches Zitat in der Hs. Vat. Arab. 101 unter Heranziehung des 26. syrischen Irenäusfragments bei Pitra sehr ingeniös dahin, daß es sich um ein Mißverständnis für Irenäus handle. Eine Übersetzung von *Clemente Alessandrino: il Pedagogo. Lib. 1 e 2* durch Boatti (Genua. — 186 S.) eröffnet eine in monatlichen Lieferungen erscheinende Übersetzungsserie: *I Padri della Chiesa*. Vinogradov handelte BV. 1911. II 527—559 zusammenfassend О литературныхъ памятникахъ полноаріанства (*Über die Literaturdenkmäler des Semiarianismus*). Ein Λόγος ἀπαγγελθεὶς τῇ 30 Ἰανουαρίου 1912 ἐν τῷ ἱερῷ ναῷ τῆς Μητροπόλεως ἐπὶ τῇ ἑορτῇ τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν καὶ τῷ μνημοσύνῳ τῶν ἱδρυτῶν, εὐεργετῶν καὶ καθηγητῶν τοῦ Πανεπιστημίου (Athen. — 31 S.) von Mesoloras würdigt die Bedeutung der hll. Basileios, Gregorios v. Nazianz und Chrysostomos für die spekulative und praktische Theologie. Von Colombo wird Dk. I 39—47 *Il prologo del* περὶ ἱερωσύνης *di S. Giovanni Crisostomo* und 173—200 *Il dialogo* περὶ ἱερωσύνης *di S. Giovanni Crisostomo* selbst behandelt. *Per la prossima edizione critica degli Opuscoli di Sinesio* bietet ebenda 11—29 Terzaghi vorläufige Ausführungen. Aus den Schätzen der Meteorenklöster wird von Bees ROC. XVII 32—44 Ὁ ἐν τῇ μονῇ Βαρλαὰμ κῶδιξ τῶν ἐπιστολῶν καὶ κεφαλαίων τοῦ Ἀββᾶ Νείλου τοῦ Ἀγκυρανοῦ καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ sorgfältig beschrieben. Von Cheïkho wurde M. XV 757—774 ميمر لتادرس ابي قرّة في وجود الخالق والدين القويم (*Un traité inédit d'Abucara (Xe siècle) sur l'Existence de Dieu et la vraie Religion*) herausgegeben. *La vie et les oeuvres d'Euthyme Zigabène* würdigt Jugie EO. XV 215—225 in zusammenfassender Darstellung ohne die große Arbeit von Wickert OC. 1. VIII 278—388 zu berücksichtigen. Chr. Papadopulos Ζῆκος Δ. Ῥώσης EPh. IX 344—352 entwirft aus Anlaß seines

Rücktrittes in den Ruhestand ein Bild vom Leben und Wirken dieses Nestors der Theologie an der athenischen Universität, während ein Ungenannter RO. IV 25—32. 151—160. 303—314 *Il Catechismo albanese di Luca Matranga (1592)* mit italienischer Übersetzung zu publizieren fortfährt, von Colijn ASPh. XXVII 246—251 *Der in Stockholm gedruckte russische Catechismus aus dem Jahre 1628* besprochen wird und CC. 1912 I 169—182. 529—544 *Wladimir Soloviev e la sua opera apologetica* eine anonyme Würdigung erfuhr. Eine besonders stattliche Reihe von Publikationen zum exegetischen Schrifttum eröffnet eine Arbeit von Hozakowski *Klemens z Aleksandryi o siedmdziesięciu tygodniach Daniela proroka* (Klemens von Alexandreia über die 70 Wochen des Propheten Daniel) (Posen. — VI, 144 S.), die einen Überblick über die gesamten altchristlichen Deutungsversuche jener Prophetie bietet. In entsprechender Weise verfolgt Lagrange RB. 2. IX 504—532 bezüglich der Frage: *Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?* mit meisterhafter Sorgfalt die *Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques*. *The commentary of Origen on the epistle to the Romans* hat Ramsbotham JTSt. XIII 357—368 für 4, 2—6, 23 des Textes zu veröffentlichen fortgefahren. Ebenda 386—397 sieht *The text of the new discovered scholia of Origen on the Apocalypse* sich durch Turner verdienstliche Bemühungen um seine Kritik und Erklärung gewidmet. *Noch einiges zu dem Scholienkommentar (des Origenes) zur Offenbarung Johannis* führt auch Wohlenberg TLb. XXXIII 217—220 aus. Eine *Ձեռագրական համեմատութիւն եւ քննութիւն Յեսուայ, Դատաւորաց, Թագաւորութեանց եւ Մնացորդաց Եփրեմեան հայ մեկնութիւններու* (*Handschriftliche Vergleichung und Untersuchung des armenischen Ephrem-Kommentars zu Josua, Richter, Könige und Paralipomena*) wurde durch Vardanian HA. XXII 544—555 angestellt. Die ROC. XVII 69—73 von Nau mit Übersetzung aus zwei Hss. des Brit. Museums edierten syrischen *Fragments de Mar Aba disciple de saint Ephrem* entstammen, abgesehen von einem unsicheren Bruchstück zu I Könige 16, einem Evangelien-, einem Psalmenkommentar und einer Rede über den Dulder Hiob. Von einer Übersetzung, in welcher Prinz Max Herzog zu Sachsen *Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien über das Evangelium des heiligen Matthäus neubearbeitet und herausgegeben* hat, ist dem ersten (Regensburg 1910. — XII, 697 S.) der zweite Band (Regensburg 1911. — IV, 621 S.) gefolgt. Ramsay handelt ZCPh. VIII 421—451 über *Theodore of Mopsuestia and St. Columban on the Psalms*, bezw. 452—497 über *Theodore of Mopsuestia in England and Ireland*. Ein umsichtiger *Essai sur la chaîne de l'Octateuche avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus* (Paris. — 173 S.) wird Deconinck verdankt. Hoppmann hat *Die Catene des Vaticanus*

Gr. 1802 zu den Proverbien analysiert (Leipzig. — VII, 74 S.). Von Denkmälern frühchristlicher Beredsamkeit des Ostens wurde eine angebliche Ներբանեալն Գրիգորի Սքանչելագործի խաւսք ի ծնունդն Քրիստոսի (*Rede des hl. Gregor des Wundertäters auf Christi Geburt*) durch Vardanian HA. XXVI 392—398. 469—476 in einer armenischen Übersetzung ans Licht gezogen. An der *Oraison funèbre de S. Basile par S. Grégoire de Nazianze* illustriert Valentin UC. 1912. 58—71. 140—168 den Einfluß der antiken Rhetorik auf die geistliche Beredsamkeit des Orients im 4. Jh. In Kugener-Cumonts *Recherches sur le Manichéisme (II.* Brüssel. — S. 81—172) wurde ein *Extrait de la CXXIIIe Homélie de Sévère d'Antioche* von ersterem in kritischer Ausgabe und Übersetzung vorgelegt, von letzterem kommentiert. 'Ο ὑπ' ἀριθμ. 108 κῶδιξ τῆς 'Ι. Συνόδου τῆς 'Εκκλησίας τῆς 'Ελλάδος, den Dyobuniotes EPh. IX 292—305 beschreibt, ist ein griechisches Homiliar etwa des 11. Jhs., dessen Text nach Ausweis gegebener Proben von dem bei Migne stehenden der betreffenden Reden stark abweicht und das an einer vollständig abgedruckten, Chrysostomos zugeschriebenen Homilie auf die κυριακὴ τῶν 'Αγίων πάντων auch ein bisher unbekanntes Stück bietet. Auf dem Gebiete theologischer Polemik bringt Mitchell eine hervorragende Erscheinung erstmals zu voller Geltung an *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan of which the greater part has been transcribed from the Palimpsest B. M. Add. 14. 623 and is now first published.* Ein erster Band dieser wichtigen Publikation enthält *The Discourses addressed to Hypatius* (London-Oxford. — 10, CXVIII, 185 S., 2 Taf.). An Haer. XXIX 5f. knüpft Holl *Epiphanius und der „vorchristliche Jesuskult"* TLz. XXXVI 700f. an. *L'origine de la Formule grecque d'abjuration imposée aux Musulmans* ist nach Cumont RHR. LXIV 143—150 im Syrien des 7 Jhs. zu suchen, wo als Grundlage eine auch durch Johannes v. Damaskus benützte Widerlegung des Islams gedient hätte, deren Verfasser den Koran im Urtext zu lesen vermochte. In der syrisch-armenischen Streitschriftenliteratur nimmt einen ausgezeichneten Platz die an interessanten Elementen reiche *Lettre du patriarche jacobite Jean X (1064—1073) au catholique arménien Grégoire II* ein, die Nau ROC. XVII 145—198 mit Übersetzung herausgab. Palmieri behandelt B. 3. IX 8—14 *La Lettera del filosofo bizantino Teoriano e un testo polemico inedito di Niceta Pectoratus* unter Publikation des letzteren und hat die Einleitung zu der Publikation über *Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo*, ebenda 80—107. 126—132 beigesteuert, in deren weiterem Verlaufe Festa jenen Text des 13. Jhs. erstmals vollständig bekannt macht. Endlich publizierte er 54—79 *Un' Opera polemica di Massimo il Greco (XVI secolo) tradotta in latino da Gregorio Krjanitsch* mit einer Einleitung über den in der russischen

Kirche als Heiliger verehrten Autor (gest. 1556) und den Übersetzer, einen Dominikaner (gest. 1683), von dem ein großes Übersetzungswerk „Bibliotheca Schismaticorum universa“ hslich auf der Biblioteca Casanatense zu Rom liegt. — Hagiographie: *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens,* als deren nie übertroffenes Musterbeispiel ihm die Antoniosbiographie des Athanasios gilt, untersucht Holl NJb. XXIX 406—427 in ihrem Wesen und ihrem Zusammenhang mit der Antike. Neben Lucot *Palladins: histoire lausiaque (Vies d'ascètes et de Pères du désert), texte grec, introduction et traduction française* (Paris. — LIX, 425 S.) treten in BKv. V Übersetzungen von Krottenthaler für *Des Palladius von Hellenopolis Leben der h. Väter* (VI, 179 S.) und für *Gerontius: das Leben der hl. Melania* (VI, 54 S.). Die seit 1909 abgebrochene Publikation einer griechischen *Histoire des solitaires égyptiens* der Hs. Coisl. Gr. 126 hat Nau ROC. XVII 201—211 wieder aufgenommen. *Un panégyrique de S. Théophane le Chronographe par S. Théodore Studite* ist AB. XXXI 11—23 von v<an> d<e> V<orst> mit ausführlicher Einleitung ediert. *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt* begann Latyšev in einer Ausgabe zugänglich zu machen, von der bisher ein *Fasciculus prior Februarium et Martium mensem continens* (Petersburg 1911. — XI, 360 S.) vorliegt. In einer gelehrten Arbeit von D<elehaye> über *Saints de Thrace et de Mésie* AB. XXXI 160—300 mit einem Anhang von Serruys *Sur la chronologie de la Passion de S. Nicétas* werden an griechischen Texten das Martyrium des hl. Mokios, das Egkomion eines Mönches Michaël auf ihn, die drei Martyrien des hl. Lukillianos und Genossen, der hll. Severus, Memnon und Anderer und 40 hll. Frauen, eine Epitome aus dem letztgenannten und die drei weiteren Martyrien des hl. Niketas, der hll. Inna, Rima und Pina und eines Gothen Sabas ediert und eingehend untersucht. *Evangelistenviten aus Kosmas Indikopleustes in einer griechischen Handschrift* der Evangelien etwa des 11. Jhs. im Besitze des NTlichen Seminars der Universität Berlin, hat Schonack ZWT. 2. XIX 97—110 ediert und besprochen, und *Eine apokalyptische Vision des hl. Georg* aus Paris. Gr. 1164 Aufhauser Bz. II 137—142 ans Licht gezogen. *Les légendes de S. Eustache et de S. Christophe* prüft Delehaye LM. 2. XIII 90—100 auf ihre angebliche Abhängigkeit vom Buddhismus. Die syrischen Akten persischer Martyrer betrifft die نظر انتقادى فى حكايات بعض شهداء الفرس على عهد الملك شابور (٣٠٩—٣٧٩ م.) (*Étude Critique sur quelques récits hagiographiques*) von Scher M. XV 503—509. Weyh behandelt in einem Programm (Leipzig. — 52 S.) *Die syrische Barbara-Legende. Mit einem Anhang: Die syrische Kosmas- und Damian-Legende in deutscher Übersetzung* und hat BZ. XXI 76—93 *Die syrische Legende der 40 Martyrer von Sebaste* nach der Ausgabe

Bedjans übersetzt und auf ihre Beziehungen zu den griechischen Überlieferungsformen untersucht. Smith Lewis vermehrte ihre Verdienste durch die von einer Übersetzung und einem mustergiltigen Glossar begleitete Edition zweier syro-palästinensischer Texte: *The Forty Martyrs of the Sinai-Desert and the Story of Eulogius from a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest* (XI, 53, ف, S. 2 Taf. = *Horae Semiticae IX*). Forgets Ausgabe des arabischen *Synaxarium Alexandrinum* ist mit dem zweiten Teil (Beyrut-Paris-Leipzig. — 306 S. = *CSCO. Scriptores Arabici. Series III. Tom. XIX*), was den nach sieben Hss. gebotenen Text (noch ohne Übersetzung) anlangt, zum Abschluß gekommen und durch gute Indices ergänzt worden. Von den beiden äthiopischen *Vitae Sanctorum indigenarum*, die Conti Rossini und Jaeger edieren, den *Acta S. Walatta Pētros* und den *Miracula S. Zara-Buruk* (Rom-Paris-Leipzig. — IX, 248 S. = *CSCO. Scriptores Aethiopici. Series altera Tom. XXV*) ist namentlich der erstere Text hochinteressant. Über *S. Romain le néomartyr* († *1. Mai 780*) *d'après un document géorgien* handelt P<eeters> AB. XXX 393—427, indem er eine lateinische Übersetzung der georgischen Passio bietet, die nach ihm selbst aus einem arabischen Original übersetzt wäre. Ebenda XXXI 5—10 wird von ihm *La Version géorgienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite* besprochen, während seine besonders dankenswerten Angaben *De codice Hiberico bibliothecae Bodleianae Oxoniensis* a. a. O. 301—318 eine musterhafte Beschreibung des nicht weniger als 50 hagiographische Texte umfassenden Inhalts einer rund zwischen 1038 und 1070 entstandenen Hs. bieten und Beneševič KhrV. I 65—68 О древнемъ iерусалимскомъ спискѣ грузинской минеи четiи (*Über eine alte Jerusalemer georgische Menologienkopie*) orientiert. Das vielmehr kirchenslavische Патерикъ кiевскаго печерскаго монастыря (*Paterikon des Pečerskaja-Klosters in Kiev*) wurde durch Abramovič (Petersburg 1911. — 275 S.) in einer kritischen Ausgabe vorgelegt. Житiя преподобнаго Абрамiя смоленскаго и службы ему (*Das Leben des ehrwürdigen Abraham von Smolensk und seine Officien*) bilden den Gegenstand einer Arbeit von Rozanov (Petersburg. — XXVI, 166 S.). Aus dem 18. Jh. stammt der auf den Wallfahrtsort Kostroma bezügliche Bericht, bei Goloubtzov Авторъ древней повѣсти о Ѳеодоровской иконѣ Божей матери (*Der Autor des letzten Berichtes über das Theodorische Gnadenbild der Gottesmutter*) BV. 1911. III 364—371. — Geschichtsschreibung: *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos* hat Schoo (Berlin 1911. — VII, 156 S.) höchst sorgfältig untersucht. Von Lampros werden EE. VIII 52—72 Παρατηρήσεις περὶ τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς ἱστορίας παρὰ τοῖς βυζαντινοῖς συγγραφεῦσιν angestellt. Die Frage: *En quelle année mourut S. Théophane le Chronographe?* wird durch v<an> d<e> V<orst> AB. XXXI

148—156 geprüft und zu Gunsten des J. 817 beantwortet. Barthold unterzieht KhrV. I 69—94 wie die arabischen, so auch die byzantinischen Zeugnisse über Beziehungen zwischen Карлъ Великій и Харунъ ар-Рашидъ (*Karl d. Gr. und Harun ar-Rašîd*) einer eingehenden Prüfung, die ihn zu dem Ergebnis führt, daß solche tatsächlich überhaupt nicht bestanden haben. Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησιαστικῆς Χρονογραφίας τοῦ ΙΣ' αἰῶνος handelt eine gediegene zusammenfassende Monographie von Chr. Papadopulos EPh. IX 410—454. Die *Deux notices relatives au Malabar*, die Nau ROC. XVII 74—84 im syrischen Original und in Übersetzung veröffentlicht, sind ein Abriß der Geschichte der Malabarchristen bis zum J. 1595 und eine Liste nestorianischer Kirchenfürsten aus dem Anfang des 16. Jhs. Seine Arbeit über den Անանուն կամ Կեղծ Սեբէոս (*Anonymus oder Pseudo-Sebeos*) hat Matikian HA. XXVI 535—543 fortgesetzt, als Հայ ողբերգուներ (*Armenische Tragiker*) Gappendjian D. III 211—214. 265—268. 363—367. 405—408 die beiden Historiker Թովմաս Մեծոփեցի (*Thomas von Medsob*) und Առաքել Դաւրիժեցի (*Arakhel d. Taurier*) behandelt Ein Aufsatz von Baudissin über *Tammûz bei den Ḥarānern* ZDMG. LXVI 171—188 geht von einer Stelle im arabischen Geschichtswerk des Eutychios aus, neben dem an christlichen Quellen noch die „Schatzhöhle", Ps.-Melito und Theodoros bar Kônî herangezogen werden. Von der *Historia universalis* des *Agapius Episcopus Mabbugensis* besitzen wir nunmehr den vollständigen Text (noch ohne Übersetzung) in einer Ausgabe von Cheïkho (Beirut-Paris-Leipzig. — 5, 429 S. = *CSCO. Script. Arabici. Series tertia. Tom. V*), die für Teil I unter anhangsweiser Angabe der Varianten einer solchen im Priesterseminar zu Šarfeh auf zwei Hss. der St. Josephs-Universität zu Beirut, für Teil II auf der einzigen Florentiner Hs. beruht und zum Schluß die Exzerpte aus dem Werke bei al-Makîn bietet. Als *Eine neue christliche Quelle zur Geschichte des Islam* würdigt dasselbe Becker Isl. III 295 f., wobei er als eine Hauptquelle den Syrer Theophilos v. Edessa anspricht, der auch bei Theophanes und Michaël d. Gr. nachwirke. Maloufs Textpublikation تاريخ حوادث الشام ولبنان من السنة ١١٩٧ الى ١٢٥٧ (*La Syrie de 1782 à 1841 d'après un témoin oculaire*) wurde M. XV 363—373. 494—502. 577—590. 688—700. 745—757 fortgesetzt. Von den äthiopischen *Annales regum Iyāsu II et Iyo'as*, die sich durch eine Reihe auch kultur-, liturgie- und kunstgeschichtlich interessanter Nachrichten auszeichnen, hat Guidi der früher erschienenen Ausgabe des Textes die Übersetzung (Rom-Paris-Leipzig. — 267 S. = *CSCO. Script. Aethiopici. Series altera. Tom. VI*) folgen lassen. Grébaut edierte ROC. XVII 212—216 eine *Liste des patriarches d'Alexandrie d'après le ms. éthiopien no. 3* und ebenda 217 ff. nach derselben Hs. eine *Liste des rois d'Axoum* von Jekuno 'Amlâk bis Bakâfâ. Sobo-

levskij Эней Сильвий и Курбскій (*Aeneas Silvius und Kurbskij*) SB. 1—17 erweist den lateinischen Bericht des ersteren als das wohl im 16. Jh. von letzterem übersetzte Original einer russischen Erzählung über die Eroberung Konstantinopels durch die Türken. — Rechtsliteratur: Ἓν κεφάλαιον Νομοκάνονος περὶ γοητειῶν, μαντειῶν καὶ δεισιδαιμονιῶν aus der griechischen Athoshs. Iwiron Nr. 734 wurde von Polites Lg. III 381—389 ediert. — Profane Fachwissenschaften: *Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde* werden von Dieterich in zwei Bänden (Leipzig. — XLII, 14 u. VII, 198 S.) bekannt gemacht. Ruska hat *Das Steinbuch des Aristoteles mit literargeschichtlichen Untersuchungen nach der arabischen Handschrift der Bibliothèque Nationale herausgegeben und übersetzt* (Heidelberg. — VII, 208 S.). — Rhetorische Prosa; prosaische Unterhaltungsliteratur: Gute Textemendationen zu der Rede über den rhetorischen Charakter des Nazianzeners bietet Bases Εἰς Ψέλλον Bz. II 225—230 und in seinen Εἰς Ψέλλον Διορθωτικὰ ὕστερα ΕΕ. VIII 88—94. *Byzantinische Hadesfahrten* bespricht Dräseke NJb. XXIX 343—366 an einer von Hahn fragmentarisch im cod. Paris. Gr. 1631 fol. 1—14 entdeckten Schrift, dem „Timarion“ und Mazaris' „Aufenthalt im Hades“. *Über die älteste Form der byzantinischen Belisarsage* hat Schreiner BZ. XXI 54—64 eine wertvolle Untersuchung angestellt, während Schultheß ZAtW. XXXII 199—224 *Die Sprüche des Menander, aus dem Syrischen übersetzt*, vorlegt, eine vorzügliche Arbeit streng philologischer Akribie, durch welche unter Beiseitelassung der Frage nach seiner Herkunft für das unmittelbare Verständnis dieses schwierigen Textes viel gewonnen wird. Die äthiopische Version von Barlaam und Joasaph, von welcher er eine mit rohen Randminiaturen geschmückte Hs. bekannt macht, eröffnet die Reihe der KhrV. I 50—61 von Turajev behandelten Эѳіопскіе мелкіе тексты (*Kleinen äthiopischen Texte*). — Poesie: Seine grundlegende Arbeit über *Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica drammatica nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX* hat La Piana RO. IV 33—50. 97—116. 161—180. 229—248 fortgesetzt, wobei der Versuch gemacht wird aus dem in kritischer Ausgabe vorgelegten Ἐγκώμιον εἰς τὴν Θεοτόκον unter dem Namen des hl. Proklos die Reste umfangreicher rhytmischer Dichtung herauszuschälen. Bei Lampakes Ἡ μοναχὴ Κασσιανή, ἡ ὡραία, εὐσεβεστάτη καὶ σοφωτάτη ὑμνογράφος τῆς Ἐκκλησίας (Athen. — 160 S.) werden Leben und literarischer Nachlaß der Dichterin vorgeführt. Ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ *520* fährt NHm. VIII 123—192 fort von Lampros aufs sorgfältigste beschrieben zu werden. *Metrische Akklamationen der Byzantiner* hat Maas BZ. XXI 28—51 gesammelt und kritisch ediert. Bei Papadimitriu Партіи ипподрома и димы въ XII столѣтіи (*Cirkusparteien und Demen im 12. Jh.*) SB. 89—95 wird ein byzantinisches Gedicht über solche veröffentlicht. Auf

die Schönheiten neugriechischer Volkslieder weist ein ΑΛΦΑ siegnierter Artikel über *Τὰ ἐθνικὰ μας ᾄσματα* Harm. 3. X 120—123 hin. Eine kleine Sammlung von *Δημώδη ᾄσματα Τήλου* hat Chabiaras (Samos 1911. — 8 S.) publiziert. *Una curiosa leggenda Veneziana in un carme neogreco* bespricht Levi AV. XXXIV 198—214, eine Arbeit, die Lampros unter dem Titel *Περίεργος βενετικὸς θρῦλος ἐν ποιήματι νεοελληνικῷ* NHm. VIII 193—205 ins Griechische übersetzt hat. Verse auf einen hl. Laliban kommen an dritter Stelle unter den von Turajev KhrV. I 50—61 behandelten Эѳіопскіе мелкіе тексты (*Kleinen äthiopischen Texten*) zur Bekanntgabe. *Eine mittelalterliche kroatische Hymne zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria* wird K. XCII 64—68 von Nigroxanthus ins Deutsche übertragen. Von dem Hauptwerke der höfischen georgischen Poësie *The Man in the Panther's Skin. A romantic epic by Shot'ha Rust'haveli* bietet Wardrop *A close rendering from the Georgian* ins Englische (London. — XVIII, 273 S. = *Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XXI*).

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Über *Neuere Ausgrabungen von Kirchen im Bereich des lateinischen Klosters in Nazareth* orientiert Reil ZDPV. XXXV 140—159 nach dem Originalbericht von Viaud. Bei Weill *Koptos. Relation sommaire des travaux exécutés par MM. Ad. Reinach et R. Weill pour la Société française des Fouilles archéologiques (Campagne 1910)*. ASAE. XI 97—141 ist an Christlichem ein mit altägyptischem Material erstelltes Baptisterium hervorzuheben. Über *Das Wüstenheiligtum des hl. Menas* verbreitet sich Merkle Hl. X 19—31 auf Grund der Kaufmann'schen Ausgrabungen. *Das Katharinenkloster am Sinai* hat Herzog Johann Georg zu Sachsen (Leipzig-Berlin. — 30 S. 11 Taf.) unter dem Gesichtspunkt vor allem kunstgeschichtlicher Interessen zusammenfassend behandelt. *Über Archaeologische Funde in Bulgarien im J. 1910* berichtet Filow JbDAI. XXVI. *Anzeiger* S. 349—370. Арсѣновата крѣпостъ надъ Станимарка и Бачковскиятъ монастиръ (*La forteresse d'Assène près de Stanimaca et le monastère de Batchkovo*) werden BSAB. II 191—230 durch Ivanow vorgeführt. Vgl. oben S. 352f. In den *Ἀρκαδικὰ σύμμεικτα* von Alexopulos (Athen 1911. — 56 S.) finden sich Beschreibungen verschiedener byzantinischer Klöster und Kirchen im zentralen Gebirgsland der Peloponnes. *Ein interessanter archäologischer Fund* in Südrußland, der OA. III 41 von „-t-" notiert wird, umfaßt byzantinische und sassanidische Goldarbeiten des 4. bis 7. Jhs. — Archäologie und Kunstgeschichte: Ein *Handbuch der christlichen Altertümer* von Segmüller (Einsiedeln. — XX, 440 S.) ist eine *Deutsche Bearbeitung von O. Marucchi Éléments d'Archéologie chrétienne* und leider ebensoweit wie das Original von einer gesunden Berücksichtigung des Orients und seiner Bedeutung entfernt. Von seinem

diese Bedeutung in den Vordergrund stellenden Standpunkte aus behandelt dagegen Strzygowski BMg. 1911. 146—153 *The origin of christian art. Der große hellenistische Kunstkreis im Inneren Asiens,* dessen Eigenart der letztere ZA. XXVII 139—146 an der Hand des Vergleiches eines Wandbildes aus Kuseir Amra und eines solchen aus Dandan-Uilig kenntlich zu machen sucht, darf natürlich auch von der kunstwissenschaftlichen Forschung auf christlich-orientalischem Gebiete nicht übersehen werden. Über *Byzantine art* stellt Costantini AER. XLVI 305—309 *Clerical studies in christian art* an. — Architektur: Über *Die Gubâb-Hütten Nordsyriens und Nordwestmesopotamiens,* einen Typ des Wohnhausbaues, an dem man bei Stellungnahme zu dem Problem der Kuppelarchitektur nicht vorbeikommen kann, und dessen regionale Verbreitung handelt Banse OA. II 173—179. Über *Christian edifices before Constantine* verbreitet sich Barnes DR. 1912. 338—353. *Die Geburtskirche von Bethlehem* bespricht Stuhlfauth MsGKK. XVII 131—136 im Anschluß an Weigands Arbeit, wobei er sich mit größter Entschiedenheit auf den Boden der Annahme konstantinischen Ursprungs des ganzen heutigen Baues stellt. Ein Festungsbau des Justinianischen und ein Kirchenbau eines noch früheren Zeitalters, Хисарската крѣпость Пловдивско и нейната базилика (*La forteresse de Hissar Bania et sa basilique*) werden BSAB. II 99—146 durch Filow bekannt gemacht. Der Aufsatz von Kallinikos Ὁ Ναὸς τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας EPh. IX 353—367 führt sich als Probe eines vom Verfasser geplanten Gesamtwerkes über den christlichen Sakralbau ein. Οἱ ἅγιοι Θεόδωροι τῶν Ἀθηνῶν, die Esphigmenites Pin. XII 4 ff. kurz schildert, sind zwei im 12. Jh. bereits restaurierte byzantinische Kirchen in der Umgebung der griechischen Hauptstadt. *Les chapiteaux byzantins à figures d'animaux* und deren Entwicklung haben Bégule und Bertaux BM. 1911. 199—211 zum Gegenstand einer monographischen Untersuchung gemacht. Von Thoramanian werden AH. XXII 105—112 Ուսումնասիրելի նիւթեր հայ ճարտարապետութեան համար (*Materialien zur Untersuchung der armenischen Architektur*) vorgelegt.. — Malerei und Plastik: Die von Lampros NHm. VIII 235 f. berührten Δύο βυζαντῖνοι ζωγράφοι sind der Schöpfer der Mosaiken der Apostelkirche in Konstantinopel und ein der ersten Hälfte des 13. Jh. angehörender Argyros. Über *Die alten Mosaiken der Apostelkirche und der Hagia Sophia* handelt Heisenberg in den ΞΕΝΙΑ. *Hommage international à l'université nationale de Grèce à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de sa fondation* 121—160, indem er neue und entscheidende Beweise dafür beibringt, daß der Meister der ersteren sich Eulalios nannte, und in schlechthin überzeugender Weise aufs neue das 6. Jh. als ihre Entstehungszeit vertritt, zur Erkenntnis des Gegenstandes der letzteren aber eine maß-

gebliche Quelle an den Versen IV 290—314 des Panegyricums „in laudem Justini Augusti minoris" des Corippus gewinnt. Mit der Darstellung von *Jerusalem auf der Mosaikkarte von Madaba* beschäftigt sich Gisler HL. LVI 214—227 in einer Studie, die für eine endgültige Lösung der an dieselbe sich knüpfenden Probleme bahnbrechend werden dürfte. Изображеніе грузинскаго царя Давида Строителя на иконѣ Синайскаго монастыря (*Die Darstellung des grusinischen Zaren David des Erbauers auf einer Ikon des Sinaiklosters*) wird von Beneševič KhrV. I 62 ff. besprochen. *Zur Darstellung des Trimorphions*, das heißt der sogenannte (μικρὰ) δέησις, verweist Bees RQs. XXVI 97 f. auf ein die Trinität in die Mitte der Komposition stellendes Tafelgemälde des 16. oder 17. Jhs. in der dem Meteoronkloster „der Verklärung" gehörenden Kapelle στὸ καναλλάκι. Okunev handelt KhrV. I 43 f. О грузино-греческой рукописи съ миніатюрами (*Über eine grusinisch-griechische Handschrift mit Miniaturen*) u. A. der Kreuzerhöhung und der δέησις, sowie anhangsweise über ein illustriertes Menologion. Ter-Owsepian gibt ebenda 37—40 Nachricht über eine von ihm zum Zweck des Studiums der Denkmäler armenischer Buchmalerei unternommene Поѣздка въ Іерусалимъ лѣтомъ 1911 года (*Reise nach Jerusalem im Sommer des Jahres 1911*). Marr verbreitete sich BAP. 1911. 1297—1301 Объ армянской иллюстрированной рукописи изъ Харкедонитской среды (*Über eine illustrierte armenische Handschrift Chalkedonischer Herkunft*). Eine im J. 1604 geschriebene Miniaturenhs. ist Բաղէշի Զմրութ Աւետարանը (*Das Evangelium „Zemrouth" in Baleš*), dessen bildliche Darstellungen Galemian D., III 379—382. 411 ff. ausführlich beschreibt. Über den auf Thasos gemachten Fund zweier marmorner Schrankenplatten mit Reliefdarstellungen des 6. bis 7. Jhs., von welchen die eine Daniel in der Löwengrube zeigt, berichtet Kirsch im *Anzeiger für christliche Archäologie* der RQs. XXVI 112. — Kunstgewerbe: An *Byzantina Siciliae* aus dem Museum von Syrakus führt Orsi BZ. XXI 187—209 neben Maßgefäßen, Gürtelverschlüssen aus Bronze, Gewichten aus Bronze und Glas und Glasanhängseln ein Anhängekreuz und bronzene Rauchfässer und Leuchter vor. Auch christlich-orientalische Stücke sind ferner katalogisiert bei Dalton *British Museum. Catalogue of the fingerrings, early Christian, Byzantine, Teutonic, mediaeval and later, bequeathed by Sir A. W. Franks* (London). *Einige Kunstwerke in und bei Jerusalem* würdigt Herzog Johann Georg zu Sachsen ZCK. XXV 19—26 an figurengeschmückten Kacheln in einem Nebenraume der armenischen Jakobuskathedrale, einem Fußbodenmosaik des 6. oder 7. Jhs. in einem Privathause, einer eingelegten Holztüre in der ersteren, einem eingelegten Pult und einem geschnitzten Bischofsthron in der Konstantinskirche des großen griechischen Klosters bezw. der Kreuzklosterkirche. Zehn

Старобългарски и византійски перстени (*Anneaux vieux bulgares et byzantins*) werden BSAB. II 1—14 durch Ivanow publiziert und eingehend besprochen. Über die ebenda 15—45 von Montafčiew als Църковни старини отъ XVII и XVIII вѣкъ (*Antiquités chrétiennes du XVII et XVIIIe siècles*) bekannt gemachten Textilien aus dem Nationalmuseum in Sofia vgl. oben S. 353. 'Ο Μέγας 'Αλέξανδρος τοῦ 'Ρήγα ist ein seltener Bilddruck vom J. 1797, von dem Lampros NHm. VIII 233 ff. ein neues Exemplar veröffentlicht und der unter Zugrundelegung eines antiken Rings der Aufrüttelung des griechischen Nationalbewußtseins zu dienen bestimmt war. — Ikonographie: Nachdem Fornari NBAC. XVII 61—76 *Della origine del tipo dei Magi nell' antica arte cristiana* und Bieńkowski an einer dreiseitigen Basis der Villa Borghese mit Reliefdarstellungen einer Nike und zweier Geschenke bringender Barbaren E. XVII 45—56 *De prototypo quodam romano Adorationis Magorum* gehandelt hatte, hat auch v. Sybel MAIR. XXVII 311—329 *Die Magier aus Morgenland* zum Gegenstand einer vor allem auf eine kritische Auseinandersetzung mit Kehrers OC. 2. I 158—163 besprochenen Buche hinauslaufenden Untersuchung gemacht. Die Entwicklung des christlichen Bildtyps scheint ihm an eine Schöpfung der kaiserlichen Kunst des 1. Jhs., vermutlich der Zeit Neros, anzuknüpfen und bezüglich der lokalen Fixierung einzelner Spielarten desselben die weitgehendste Vorsicht geboten zu sein. Seine Ausführungen enthalten jedenfalls im einzelnen nicht wenig Beachtenswertes auch für denjenigen, der seiner der „Orienthypothese" Strzygowskis und seiner Schule entgegengebrachter Skepsis im allgemeinen durchaus ablehnend gegenübersteht. *Die Verklärung auf Thabor in Liturgie und Kunst, Geschichte und Leben* bespricht de Waal (Hamm. — 43 S.), wobei auch die Ikonographie des Sujets, wenngleich in aller Kürze berührt wird. *Über die Entwicklung der Abendmahlsdarstellung von der byzantinischen Mosaikkunst bis zur niederländischen Malerei des 17. Jhs.* verbreitet sich eine Arbeit von Adama von Scheltema (Leipzig. — VIII, 184 S. 21 Taf.). *Die beiden Wurzeln der Kruzifixdarstellung* sucht Lázár (Straßburg. — 41 S. 3 Taf. = *Zur Kunstgeschichte des Auslandes. Heft 98*) in einer abstrakten und einer konkreten Grundrichtung künstlerischen Schaffens nachzuweisen. Weitere Beispiele der Darstellung des byzantinischen Δικέφαλος ἀετός werden durch Lampros und Georgaras NHm. VIII 235 nachgewiesen. — Epigraphik: Jalaberts Artikel *Epigraphie* im *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* I 1404—1457 ist als eine gute zusammenfassende Arbeit auch vom Standpunkte der christlich-orientalischen Studien mit wärmstem Danke zu begrüßen. In Kugener-Cumonts *Recherches sur le Manichéisme* (*III.* Brüssel. — S. 173—177) wird *L'inscription Manichéenne de Salone*, die Bulič entdeckte, ein-

gehend besprochen. Serruys *La patrie de S. Socrate* AB. XXX 442 f. führt die historische Erläuterung der OC. 2. I 188 berührten Wasserleitungsinschrift von Zenonopolis aus dem J. 468 weiter. Durch Bees wurden AE. III 97—107 Πεντήκοντα χρσιτιανικῶν καὶ βυζαντιακῶν ἐπιγραφῶν νέαι ἀναγνώσεις vorgelegt und RQs. XXVI 61—77 dreizehn Βυζαντιακαὶ ἐπιγραφαὶ Ἀττικῆς veröffentlicht und ausführlich erläutert. Eine wertvolle Sammlung von mittelalterlichen Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ Θεσσαλίας bietet Giannopulos BZ. XXI 150—168. Über *Das Nestorianer-Denkmal von Sian-fu („Der Stein himmlischer Verehrung") und die Holm'sche Expedition von 1907 und 1908*, deren Frucht eine genaue Nachbildung desselben und seiner unschätzbaren syrisch-chinesischen Inschrift war, berichten v. Wening und Heimann OA. III 19—24. Epitaphien sind die drei Коптскія надписи изъ собранія Н. П. Лихачева (*Koptische Inschriften aus der Sammlung von N. P. Likhačev*), die Turajev KhrV. I 45—49 mitteilt. Zahlreiche armenische Inschriften werden bei Lalayan Նոր-Բայազէտի գաւառ, նշանաւոր վանքեր. Կեչառիս (*Die berühmten Klöster des Distrikts Neu-Bajazet: Kečaris*) AH. XXII 104—109 bekannt gemacht, Տապանագիրք Ռումանահայ Պէյըքլեան գերդաստանին (*Grabschriften der rumänisch-armenischen Familie Beyeklian*) HA. XXVI 420—423 durch Beyeklian ediert. Асѣновиятъ надписъ при Станимака (*L'inscription de Jean Assène près de Stanimaca*), der Zladarski BSAB. II 231—247 gerecht wird, ist ein altbulgarisches Denkmal vom J. 1231. — Numismatik: Nur eben an die Grenze der christlichen Epoche führt Atrpet Հայ Թագաւորների դրամները նախնական ժամանակներից մինչեւ Տրդատ (*Die Münzen der armenischen Könige von den frühesten Zeiten bis Tiridates*) AH. XXII 199—231 heran. Von einer *Numismatique Constantinienne* von Maurice liegt der zweite Band (Paris. — 752 S. 17 Taf.) vor. *À propos de la monnaie dite* ΟΛΟΚΟΤΙΝΟΝ sammelt und bespricht Bees RN. 4. XVI 84—96 eine Reihe literarischer und epigraphischer Zeugnisse über diese byzantinische Münze aus dem 3.—15. Jh. Geldgeschichtliche Untersuchungen *Zum* ἐπαρχικὸν βιβλίον hat Kubitschek NZ. XLIV 185—201 angestellt. Als *Ein Goldmünzfund von weltgeschichtlichen Folgen* wird durch Schöttle BMbl. XXXIII 411—415 der im Lateran im J. 1586 gemachte von Münzen oströmischer Kaiser von Theodosios d. Gr. bis Heraklios behandelt.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Ausführungen von Dräseke *Zum Neuplatonismus Erigenas* ZKG. XXXIII 73—84 konstatieren die von dem Abendländer seit 858 mit der griechischen patristischen Literatur gewonnene Fühlung. *Arabische Worte in „Dietrichs erster Ausfahrt"*, auf die Luezer ZDAL. LIII 197 f. aufmerksam macht, verraten eine wohl auf persönlicher Vertrautheit mit dem Orient beruhende Sprachkenntnis des Verfassers der Orteneck-Episode. Za-

bughins zunächst mit Alb. Pighes Werk „Adv. Graecorum errores et pertinaciam“ sich befassende Arbeit über *Questioni religiose greco-slave negli scrittori del rinascimento* (vgl. OC. 2. I 397) wurde RO. IV 222—228 weitergeführt. Amélineau führte JS. 2. X 259—271 *Les travaux relatifs à l'édition de la version copte de la Bible* in einem zusammenfassenden geschichtlichen Überblick vor. Pintar erbringt ASPh. XXXIV 304—310 *Beiträge zur Geschichte der slavischen Philologie* durch Veröffentlichung von Briefen von Kurlac, Volčič und Dainko, während Jensen ebenda 284—291 *Die literarische Slavistik in Skandinavien* in ihrer Bedeutung würdigt. Je ein eingehender Nekrolog wurde dort 311—317 von Tunickij dem †*Akademiker EE. Golubinskij* und 317—320 von J<agič> dem †*Prof. Dr. Karl Štrekelj* gewidmet. Unter dem Titel 'Η ΟΕ' 'Αμφιετηρὶς τοῦ ἐν 'Αθήναις ἐθνικοῦ πανεπιστημίου werden EPh. IX 394—407 der über die Vertretung des alexandrinischen Patriarchats bei jener Feier erwachsene Schriftenwechsel und drei bei derselben gehaltene offizielle Festreden veröffentlicht. Ein Gleiches geschieht ebenda 455—470 mit der durch Metropolit Nektarios v. Memphis und Papamichaël nach ihrer Rückkehr erstatteten Ἔκθεσις τῆς Πατριαρχικῆς 'Αντιπροσωπείας τῆς εἰς 'Αθήνας ἀποσταλείσης ἐπὶ ταῖς ἑορταῖς τῆς οε' 'Αμφιετηρίδος τοῦ 'Εθνικοῦ Πανεπιστημίου πρὸς τὴν Α. Θ. Μ. τὸν Πάπαν καὶ Πατρίαρχην 'Αλεξανδρείας Κύριον Φώτιον. Seine Erinnerungen an jene Jubiläumsfeier und den Athener Orientalistenkongreß hat außerdem Ronzevalle unter dem Titel *Impressions des Fêtes à Athènes* Ét. CXXXII 504—513 und unter dem Titel يوبيل كلية أثنيا ومؤتمر المتشرقين (*Les fêtes jubilaires et le Congrès des Orientalistes à Athènes*) M. XV 401—413 niedergelegt. Ein wertvolles Ընդհանուր ցանկ „Հանդէս Ամսօրեայ“ ուսումնաթերթի 25 տարիներուն (*Generalregister der 25 Jahrgänge von „Handes Amsorya“*) wurde HA. XXVI 438—448. 500—512. 566—576 von Pungutzian geboten. Von periodischen Berichten über die Fortschritte der Forschung und Literatur auf bestimmten orientalistischen Einzelgebieten ist neben einem solchen von Praetorius für *Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische* ZDMG. LXVI 345f. und einem solchen von Ciardi-Dupré für *Asia Minore, Elam. Lingue Caucasie, Georgiano* RStO. IV 775—780 als eine besonders umfangreiche und gediegene Leistung derjenige von Aucher für *Armeno* RStO. IV 801—861 rühmend hervorzuheben.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.